नवभारत

या अंकात -

रु. १-२५

वर्ष २६
अंक आठवा

मे १९७३

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे अंक आठवा

नवभारत

मे १९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

श्री. प्रभाकर आपटे

पांचरात्र संप्रदायाचा सामाजिक दृष्टिकोण

मानवी जीवनाची सर्वात प्राचीन माहिती देणारे वाङमय म्हणजे ऋग्वेद. त्यात चातुर्वर्ण्याचा स्पष्ट उल्लेख आला आहे. त्यातील विश्वाभागील शक्तीचे विराटपुरुषाच्या रूपाने दर्शन घडविणारे हे पुरुषसूक्त म्हणते:—

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ॥
स भूमिं विश्वतो वृत्वा अत्यतिष्ठद् दशाङगुलम् ॥

ऋग्वेद १०.९०.१

म्हणजेच या विराट पुरुषाला सहस्र म्हणजे असंख्य मस्तके, नेत्र, हात व पाय असून तो सर्व भूमंडळ व्यापून दहा अंगुले उरला आहे. तसेच —

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यद् वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥

ऋग्वेद १०.९०.१२

—म्हणजेच ब्राह्मण हे यांचे मुख्य असून राजन किंवा क्षत्रिय हे त्याचे बाहू आहेत. वैश्य आणि शूद्र हे अनुक्रमे मांड्या व पाय आहेत.

ऋग्वेदातील हे पुरुषसूक्त वेदोत्तर काळात फार महत्त्वाचे कार्य करणारे ठरले आहे. कारण यात परमेश्वराला पुरुषाकृतीमध्ये मस्तके हात पाय इ. अवयवां-सहित पाहण्याचा प्रयत्न केला आहे. साहजिकच पुढील काळातील मूर्तिपूजेच्या धर्मात याचे स्थान प्रेरणास्रोत असे राहिले आहे. तसेच परमेश्वराचे वर्णन समाज-पुरुषाचे रूपाने म्हणजेच जनताजनार्दनाचे रूपाने यात केलेले असल्याने मानवी समुदायाचे एकत्र प्रतिबिंब परमेश्वराचे स्वरूपांत पाहण्याचा संदेशही या सूक्तांत मिळतो. तिसरी गोष्ट म्हणजे परमेश्वरस्वरूप मानलेला हा समाज चातुर्वर्ण्या-धिष्ठित होता हेही या सूक्तावरून कळते. शिवाय चारी वर्णांचे परस्पर संबंध व समाजाशी संबंध अवयवांचे शरीराशी असणाऱ्या संबंधासारखे असावेत असा या सूक्तद्रष्टयाचा अभिप्राय असावा असे दिसते.

अनुक्रमणिका

पुरुषसूक्तानंतरच्या कालखंडात भारतीय समाज हा अधिकाधिक चातुर्वर्ण्याधिष्ठित बनला असावा. सामाजिक प्रक्रियेच्या नियमाला अनुसरून उच्चनीच भावही अधिक प्रमाणांत वाढीस लागले असावेत. मात्र माणसाच्या शरीरांत ज्याप्रमाणे विचार करण्याचे, संरक्षणाचे, सृजनाचे व चलनवलनाचे कार्य करणारे असे अवयवांचे चार ठळक गट आहेत तसेच समाजातील विचारवंत, संरक्षणक्षम, उत्पादनक्षम व श्रमिक असे चार वर्ग कल्पून इतर असंख्य जाती-जमातींना या चारपैकी कोणत्या ना कोणत्या गटांत घालण्याचा प्रयत्न केला असावा. तसेच शरीर प्रसाधनाचे वेळी मनुष्य स्वतःच्याच शरीरातील वेगवेगळ्या अवयवाबाबत जो तरतम भाव दाखवितो तसाच भाव पुढील काळांत समाजातील घटकांत उद्भवला असावा. त्यातूनच समाजातील निर्बल घटकांचे वाटयाला कांही विधिनिषेध आले असावेत. तथापि वेदाधिष्ठित सर्वच यज्ञयागादि धर्मांत शूद्रांना वगळलेले दिसून येत नाही. कारण आपस्तम्ब श्रौत सूत्रांत (१·१९.९) श्रौतकर्मामध्ये ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांनी होमकर्माचे वेळी आहुती अर्पण करताना अनुक्रमे –

ब्राह्मण – हविष्कृद् एहि
क्षत्रिय – हविष्कृद् आगहि
वैश्य – हविष्कृद् आद्रव
शूद्र – हविष्कृद् आधाव

अशी प्रार्थना करावी असे सांगितले आहे. यावरून असे दिसते की श्रौतकर्म देखील चारी वर्णांनी करण्याचे कर्म असून अशा कर्मांत वर्णानुसार कर्मभेदाची एक श्रेणी आहे. यालाच इंग्रजीत hierarchy असे म्हणतात. याचे स्वरूप सरकारी नोकरांच्या class I, II, III, IV या वर्गवारीमध्ये वेतनश्रेणी, काम, मान, फर्निचर, स्टेशनरी, प्रवासभत्ता इ. बाबत जी hierarchy दिसते तशासारखे असावे.

भागवत धर्माचा उदय :

ऐतिहासिक दृष्टया वेदकालीन समाज प्रथम चातुर्वर्ण्यावर आधारित नसावा, पुढे पुरुषसूक्तकालाचे आसपास तो चातुर्वर्ण्याधिष्ठित झाला असावा. या दोन ढोबळ सामाजिक स्थित्यंतराच्या काळानंतर चातुर्वर्ण्यातील परस्पर दुजाभाव, भेदभाव, उच्चनीचतेचा तिसरा कालखंड आला असावा. या कालखंडात वैदिक धर्मातील आचारापासून शूद्रांना दूर ठेवण्याचा प्रयत्न विशिष्ट गटाकडून झाला असावा; व त्याच काळात अथवा त्यानंतरच्या काळात अशा तऱ्हेने वगळल्या जाणाऱ्या वर्गाबद्दल

सहानुभूति वाटून त्यांचा कैवार घेऊन त्यांना धार्मिक व पारमार्थिक क्षेत्रात प्रवेश मिळवून देण्यासाठी प्रयत्न करणारा वर्ग निघाला असावा. तथापि या दोन भिन्न मताचे गटांचे संघर्षात शूद्रांना वैदिक आचारात प्रवेश मिळवून देण्याचा प्रयत्न यशस्वी झाला नसावा. कदाचित् या प्रयत्नात त्यांचा कैवार घेणाऱ्या वर्गालाही वैदिक धर्माची दारे बंद झाली असावीत. ज्या काळाची आपण कल्पना करतो आहोत हा काळ इ. स. पूर्वीचा असल्याने व त्याचे चित्र पुरेसे स्पष्ट नसल्याने त्याची वरील प्रमाणे अंधुक कल्पनाच करणे शक्य आहे. तथापि अशाच सुमारास भागवत धर्माचा उदय झाला असावा असे दिसते. कारण महाभारतात ठिकठिकाणी व त्यातील सारभूत भाग म्हणजे भगवद्गीता त्यांतहि स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांची पारमार्थिक क्षेत्रातील कुचंबणा दूर करण्याची तळमळ वारंवार दिसून येते. याचेच जोडीला उपासनेसाठी परमेश्वराचेही साकार मूर्तीची गरज यज्ञधर्मात भागत नाही. ऐहिक व स्वर्गसुखाची भूक यज्ञयागातून भागते पण मोक्षाची वाट सापडत नाही. पशुहिंसा मनाला पटत नाही. इ. कारणानी समाजातील मोठा वर्ग वैदिक आचाराबावत उदासीन व पराङमुख होऊ लागला असावा. याच काळात भारतात विखुरलेल्या अनेक मूर्तिपूजक जनजातींच्या आचाराचे आकर्षण वाढले असावे.

फलस्वरूप या सर्व उणीवा दूर करून मुमुक्षूंना नवी चेतना देणारा मोक्षमार्ग भागवतधर्माच्या रूपाने उदयास आला. या धर्माचे प्रवर्तकानी देशाचे कानाकोपऱ्यात जाऊन समाजातील सर्व थरातील स्त्रीपुरुषांना मोक्षासाठी एकच एक परमेश्वराची मूर्तीच्या रूपाने उपासना करण्याचे आवाहन केले. हा परमेश्वर सर्वभूती असून, सर्व देवता-वैदिक व लौकिक-त्याचेच ठायी वास करतात असे सांगितले. त्यालाच विष्णु, हरि, नारायण वा वासुदेव या नावाने ओळखतात असेही सांगितले. हा नवा विचार, वैष्णव धर्म, पाञ्चरात्र, सात्त्वत, भागवत इत्यादि थोडयाफार फरकाच्या नावानी ओळखला जाऊ लागला. या धर्माचे ग्रहण, पालन व प्रसार सात्त्वत नावाच्या ज्ञातीकडून झाला. याच सात्त्वतांच्या कुलात भगवान् श्रीकृष्ण जन्मला व त्यानेच या धर्माची पताका उंचावली. महाभारतातील मोक्षधर्मपर्वातील वर्णनाप्रमाणे परमेश्वरापासून, विवस्वान्, मनु व इक्ष्वाकु अशा परंपरेने हा धर्म जगात पसरला असून याला गीतेने 'योग' असे नाव दिले आहे.[1] भगवद्भक्तीचा पुरस्कार करणाऱ्या गीतेने—

> स्त्रियो वैश्याः तथा शूद्राः तेऽपि यान्ति परां गतिम्। भ. गी. ९.३२

---

१. भगवद्गीता अ. ४ श्लो. १ ते ७. म. भा. शान्तिपर्व ३३६. १–५१.

अनुक्रमणिका

– या श्लोकांत स्त्रिया, वैश्य व शूद्रदेखील या मार्गाने परम गति प्राप्त करतात असे आश्वासन दिले आहे. भगवद्‌गीता महाभारताच्या भीष्मपर्वात येते व त्याच पर्वात अन्यत्र पाञ्चरात्र धर्माचा उल्लेख करताना खालील वचन आले आहे –

ब्राह्मणैः क्षत्रियैः वैश्यैः शूद्रैश्च कृतलक्षणैः।
अर्चनीयश्च सेव्यश्च नित्ययुक्तैः स्वकर्मसु ॥ भीष्मपर्व ६६.३९

पाञ्चरात्रधर्मातील शूद्राचे स्थान

वरील विधानाप्रमाणे भगवान नारायण वा हरि हा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व कृतलक्षण शूद्र यांचेकडून पूजा करून घेण्यास व सेवा करून घेण्यास योग्य म्हणजे राजी व उत्सुक आहे. अर्थात् त्याला जी पूजा हवी ती अहिंसाधर्माने केलेली हवी.

(अहिंसाधर्मयुक्तेन प्रीयते हरिरीश्वरः।)

–म्हणजे या देवाला पशुबली नको. साहजिकच यांची उपासना करू इच्छिणाऱ्या उपासकांनी अहिंसेचे पालन केले पाहिजे, पूजेचा अधिकार प्राप्त करण्यासाठी शारीरिक व मानसिक शुचितेच्या काही कसोटया पार पाडल्या पाहिजेत. हे नियम सर्वांनीच पाळले पाहिजेत. तथापि शूद्रांचे बाबतीत याची आठवण आवर्जून करावी लागलेली दिसते म्हणूनच त्यांचे मागे ' कृतलक्षण ' असे विशेषण लावले.

पूजाधिकार दीक्षा व संस्कार

भागवतधर्माचा भजनकीर्तनाचा जो भाग आहे त्यासाठी आचाराचा व्याप कमी असल्याने शूद्रांना प्रवेश व अहिंसाधर्माचे पालन या आदेशांची अंमलबजावणी फारशी अवघड नाही. तथापि मूर्तिपूजेचे नित्यनैमित्तिक जे कर्मकांड आहे त्यात या धर्माच्या प्रवर्तकांची शिकवण अमलात आणण्याचे काम फार मोठे अवघड आहे. पाञ्चरात्र वा भागवतधर्माच्या तात्त्विक बैठकीचे आचारक्रमात जे रूपांतर झाले त्या भागाला ' आगम ' असे म्हणतात. पाञ्चरात्र हा या दृष्टीने आगमधर्म आहे. देवळातील व घरगुती देवपूजेचा सर्व तपशील या आगमात सापडतो.

पाञ्चरात्राचा व वैष्णव संप्रदायाचा विस्ताराने ऊहापोह महाभारताच्या अखेरीच्या शान्तिपर्वात म्हणजेच मोक्षधर्मपर्वात नारायणीय उपाख्यानाचे अनुषंगाने आला आहे. म्हणजे इ. स. २०० चे आधींच हा संप्रदाय दृढमूल झाला असावा. याच काळात प्रत्यक्ष पाञ्चरात्राच्या आगमग्रंथाच्या रचनेची सुरुवात झाली असावी. पांचरात्रागमाचे आधारभूत तीन ग्रंथ म्हणजे सात्वत - पौष्कर - व जयाख्य संहिता. यांचा रचनाकाल स्थूलमानाने इ. स २०० ते ५०० पर्यन्तचा मानता येईल. या आगमाचा उद्‌गम व प्रसार प्रथम काश्मीरमधे झाला असे म्हणतात. यातील आद्य ग्रंथ जी सात्वत संहिता तीत परमेश्वराची उपासना त्याच्या चतुर्विध

आत्म्याच्या स्वरूपांत म्हणजेच वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध या चार स्वरूपांत करावी असे म्हटले आहे. ही चार रूपे म्हणजे परमात्म्याच्या अनुक्रमे तुर्यावस्था, सुषुप्ति, स्वप्न व जागृति अशा अवस्था आहेत असा पांचरात्राचा सिद्धान्त आहे. जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय ही वास्तविक स्थित्यन्तरे नसून त्या परमात्म्याच्या चतुर्विध अनुभूती आहेत इतकेच. या संहितेत 'विशाखयूप' नांवाच्या स्तंभाची कल्पना केली असून त्याचे चार बाजूस वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न व अनिरुद्ध हे त्याचे आविष्कार मानले आहेत. भगवान भक्तांसाठी चारी वर्णांना अनुकूल अशी रूपे धारण करतो असे यांत सांगितले आहे :

चतुर्णां ब्राह्मणादीनां स्वयमेवानुकम्पया ।
चातुरात्म्येन रूपेण चतुर्धा व्यक्तिमेति च ॥ सात्वत सं. १२.१७

ब्राह्मणादि वर्णांचे रंग अनुक्रमे सितादि म्हणजे सित = पांढरा, रक्त = तांबडा, पीत = पिवळा व कृष्ण = काळा किंवा निळा असे मानतात. हे रंग वासुदेवादि स्वरूपांनी धारण केलेले आहेत. विशेषेकरून अनिरुद्धाची पूजा शूद्रांसाठी सांगितली आहे

चतुर्व्यूहपूजेचे बाबतीत मंत्रांच्या साहाय्याने पूजा करण्याचा अधिकार वेदपारंगत ब्राह्मणांना दिला आहे, व क्षत्रियादि त्रिवर्णांना– जे भगवन्ताला अनन्यशरण होऊन भजू इच्छितात त्यांना– चतुर्व्यूहाची उपासना करण्याचा अधिकार दिला आहे. पण त्यांनी मंत्रांचा उपयोग करू नये. या ठिकाणी मंत्र म्हणजे वेदमंत्र असावेत.

व्यामिश्रयागमुक्तानां विप्राणां वेदवादिनाम् ।
समन्त्रे तु चतुर्व्यूहे त्वधिकारो न चान्यथा ॥
त्रयाणां क्षत्रियादीनां प्रपन्नानां च तत्त्वतः ।
अमन्त्रमधिकारस्तु चतुर्व्यूहक्रियाक्रमे ॥ सात्वत सं. २:८-१०

–वरील वचनात चातुरात्म्यपूजेत वेदवादी पण भिन्नभिन्न देवतांवर निष्ठा न ठेवता एकाच देवाची पूजा करण्यास तयार झालेल्या ब्राह्मणांना आगमधर्मात सामावून घेण्याचा प्रयत्न दिसतो. इतरांना वेदमन्त्राधिकारातून वगळले असे म्हणण्यापेक्षा वेदवादी ब्राह्मणांना या नव्या उपासनेत त्यांचे मन्त्र वापरण्याची मुभा दिली असे म्हणणे अधिक उचित ठरेल. एकंदरीत वैदिक धर्मातील शूद्राबाबतच्या विधिनिषेधाच्या वादात न पडता आगमधर्माचे एक नवे दालनच उघडून त्यात शूद्रांची सोय करण्याचा पांचरात्राचा मानस स्पष्ट दिसतो. म्हणजेच महाभारतातील वर्णनावरून जो भागवतधर्माचा उगम शूद्रादिकांचा कैवार घेण्याच्या उद्देशातून झालेला दिसतो त्याच ध्येयधोरणाची व्यवहारात व्यापक प्रमाणावर मांडणी करण्याचा आगमाचा सतत प्रयत्न दिसतो. यातूनच गुरु-शिष्य नाते व दीक्षासंस्कार इ. कार्यक्रम निघाले असावेत

शिष्यपरीक्षा :

अध्यात्ममार्गावर वाटचाल करण्यासाठी जे कोणी गुरूजवळ येतील त्यांची परीक्षा करताना खालील गोष्टींवर सात्त्वत संहितेने भर दिला आहे :
— त्यातील शुचितेच्या कांही सवयी ब्राह्मणांचे बाबतीत गृहीत धरून क्षत्रियादि-वर्णाबद्दल काही विशेष कटाक्ष सांगितले आहेत :

'क्षत्रविट्शूद्रजातीयो मद्यमांसेषु अलम्पटः ॥ सा. सं. २२.८ ॥

इतर आवश्यकता सर्वांना सारख्याच आहेत. उदाहरणार्थ :

शौचस्वाध्यायनिरतः संतुष्टः सततोद्यतः ।
उच्छिष्टवर्जनपरः चक्रतप्ततनुः सदा ॥ २२.९ ॥

सात्त्वतसंहितेच्या खालोखाल अधिकृत असलेली संहिता म्हणजे पौष्कर (इ. स. ३ रे शतक). तीत शिष्य निवडताना खालील गोष्टी आवर्जून सांगितल्या आहेत :

तस्माद् भवतः परिज्ञेयः शिष्यो गुणगणान्वितः ।
तन्मयो नित्ययुक्तश्च विकल्पोज्झितमानसः ॥
ब्राह्मणः क्षत्रियः वैश्यः शूद्रो वा स्वपदस्थितः । ३५
ब्रह्मचारी, गृहस्थो वा कृतकृत्यो यथाविधि ।
वानप्रस्थोऽथ भिक्षाशी नारी वा सद्विवेकिनी ॥ ३६

पौष्कर सं. १.३४–३६

— शिष्याची निवड त्याच्या जातीवरून करायची नसून त्याच्या तळमळीवरून करायची असा आग्रह वरील ग्रंथात दिसतो, त्यामुळे सर्व वर्णातील स्त्रीपुरुषांना देताना शास्त्रकर्त्यांची खळखळ दिसून येत नाही. मात्र स्त्री ही सद्विवेकी असावी. म्हणजेच तिला सत् (= सत्य व चांगले) यांचा स्वतःचे बुद्धीने विवेक करता येण्याची पात्रता असावी. मात्र शूद्र स्वपदस्थित म्हणजे नेमका कसा असावा ते या श्लोकावरून स्पष्ट होत नाही. पांचरात्रामातील आद्यग्रंथत्रयी— जिला रत्नत्रयी असे म्हटले आहे त्या ग्रंथांत तर याही पुढे जाऊन असे म्हटले आहे की सर्वांचे ठायी एकच विष्णुतत्त्व अनेकविधरूपानी दिसत असल्यामुळे केवळ उपसर्पित म्हणजे जवळ आलेल्यांनाच काय पण आपण होऊन सर्व भूमंडळाला वैष्णवी दीक्षा द्यावी.

विष्णुतत्त्वं परिज्ञाय एकं चानेकभेदगम् ।
दीक्षयेन्मेदिनीं सर्वां किं पुनश्चोपसर्पितान् ।

जयाख्य सं. १६. ९–१०

दीक्षा

शिष्याची परीक्षा केल्यानंतर त्याला विधिपूर्वक दीक्षा द्यावयाची. अर्थात एकदा निवड केलेला शिष्य, योग्य ती दीक्षा व संस्कार प्राप्त झाल्यावर, भगवत्पूजेसाठी पात्र व अधिकारी बनतो. मग तो पूर्वाश्रमी कोणत्याही वर्णाचा असो. तसेच दीक्षेच्यापूर्वी कोणताही साधक हा भगवत्पूजेसाठी अपात्र किंवा अनधिकारी असतो मग तो कोणत्याही वर्णाचा असो. पांचरात्राचे पंच संस्कार म्हणजे तप्तमुद्रा म्हणजे तापवलेल्या शंखचक्राचे शिक्के दंडावर घेणे, पुण्ड्र म्हणजे तिलक, नाम म्हणजे दीक्षेचे नांव, मन्त्र व याग म्हणजे विशिष्ट पूजाविधि.

तापः पुण्ड्रं तथा नाम मन्त्रो यागश्च पंचमः ।
संस्काराः पंचदीक्षायां कर्तव्या क्रमशो मुने ॥ उपेन्द्र सं. ३.२३

–दीक्षेनंतर संकेताप्रमाणे सर्वांनी तिलक धारण करावयाचे ते असे–

ब्राह्मणानी ऊर्ध्व पुण्ड्र – 
क्षत्रियांनी अर्धचन्द्र
वैश्यांनी वर्तुलाकार 
शूद्रांनी त्रिपुण्ड्र 

'ऊर्ध्वपुण्ड्रं द्विजातीनां क्षत्रियस्यार्धचन्द्रकम् ।
वैश्यस्य वर्तुलाकारं शूद्राणां तु त्रिपुण्ड्रकम् ॥

विहगेन्द्र सं. ६-१२-१३.

दीक्षित शिष्यांनी वर्णानुक्रमे दीक्षानांवे खालीलप्रमाणे धारण करावीत–

ब्राह्मणांनी – 'देव'
क्षत्रियांनी – 'वर्मा'
वैश्यांनी – 'गुप्त'
शूद्रांनी – 'दास'
स्त्रियांनी – 'देवी'

देवान्तं ब्राह्मणस्योक्तं वर्मान्तं क्षत्रियस्य तु ।
गुप्तान्तं नाम वैश्यस्य शूद्रे दासान्तमुच्यते ॥६३॥
स्त्रीणां देवीति नाम स्यात् सा मूर्तिस्तस्य कामदा ।

विष्णुसं: १०:६३-६४.

स्वतः दीक्षा घेतल्यानंतर नव्या शिष्यास दीक्षा देण्याचे बाबतीत अधिकार-क्रम जयाख्य संहितेत (१८:३-९) सांगितला आहे तो असा–

ब्राह्मणः पंचकालज्ञः कुर्यात्सर्वेष्वनुग्रहम् । १८.५
क्षत्रविट्शूद्रजातीनां क्षत्रियोऽनुग्रहक्षमः ॥१८.७
वैश्यः स्यात् तेन वै कार्यो द्वयोर्नित्यमनुग्रहः ॥१८.८.
सजातीयेन शूद्रेण तादृशेन महाधिया ।
अनुग्रहाभिषेकौ च कार्यौ शूद्रस्य सर्वदा ॥१८.९॥

पांचरात्रधर्मानुसार संस्कारप्राप्त झालेल्या शूद्रांना त्या धर्मात सच्छूद्र असे गौरवाचे नाव प्राप्त झाले आहे. वैदिकधर्मामध्ये जे शूद्रांना अलभ्य ते त्यांना उपलब्ध करून द्यावे या मनीषेने मूर्तिपूजेच्या धर्मप्रवर्तकानी जे प्रयत्न केले त्याला जे थोडेफार यश प्राप्त झाले त्यातूनच 'सच्छूद्र' या वर्गाचा उदय झालेला दिसतो. प्रत्यक्ष आचरणात-अर्थात् पूर्वीच्या काळी-भिन्नमताच्या उच्चवर्णीयापेक्षा पांचरात्र-संप्रदायाच्या ब्राह्मणाना त्यांचे संप्रदायातील सच्छूद्र अधिक जवळचा वाटत आलेला दिसतो. तसेच मूर्तिपूजेच्या प्रवर्तकांनी सर्ववर्णांची पारमार्थिक सोय करण्याच्या आपल्या पूर्वजांच्या प्रतिज्ञेचा स्वतःला विसर पडू न देता चारी वर्णांना मंदिर धर्मात ठिकठिकाणी सामावून घेतलेले दिसून येते. उदाहरणार्थ–

सात्वतसंहितेत मूर्तिनिर्मिती व प्रतिष्ठेच्या अध्यायाचे प्रारंभी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य वा शूद्र, नित्यपूजेसाठी अभिमन्त्रित मूर्ति करून स्थापन करावी असे इच्छित असेल तर त्याने काय करावे असा विषयाचा प्रारंभ करून मूर्तिपूजेची माहिती दिली आहे. म्हणजेच भीष्मपर्वांत जे म्हटले 'अर्चनीयश्च सेव्यश्च' त्या भूमिकेशी पांचरात्रागमाचे ग्रंथ सुसंगत व्यवहाराची जोड देण्यास उत्सुक दिसतात :

'ब्राह्मणः क्षत्रियः वैश्यः शूद्रो वा भगवन्मयः ।
नित्याराधनकामस्तु यदि मन्त्रमयं वपुः ॥
कर्तुमिच्छति लक्ष्यार्थं तत्र किंलक्षणो विधिः ।'

सात्वत सं. २४:२-३.

मूर्तिपूजेसाठी मंदिराची आवश्यकता वैष्णवागमाच्या पुरस्कर्त्यांनी आग्रहाने मांडली व सर्व वर्णांतील धनिकांना मंदिरे बांधण्यासाठी पुढे येण्याचे आवाहन केले. यातूनच देशभर देऊळे राऊळे उभी राहून हरिनामाचा गजर गावोगावी घुमू लागला. नवे मंदिर बांधून त्यात विष्णुमूर्तीची प्रतिष्ठापना करणाऱ्या यजमानाला वर्णानुक्रमे फळ सांगितले आहे ते असे:

स्थापने यजमानस्य फलं वक्ष्ये समासतः ॥९०४
कर्ता वै ब्राह्मणो विप्र सर्वविद्याधिपो भवेत् ।
क्षत्रियो यजमानस्तु सर्व देशाधिपो भवेत् ॥९०७॥

वैश्यस्तु यजमानः स्यात् धनधान्यसमृद्धिमान् ।
शूद्रस्तु यजमानः स्यान्मोदते बन्धुभिः सह ॥१०८

पारमेश्वरसंहिता १५:१०४-८

पांचरात्रागम हा मूळचा काश्मीरमधील. पण तो दक्षिणेत प्रसृत झाल्यावर त्याला फार मोठा प्रतिसाद मिळाला व त्यातून वैष्णवधर्म भव्य दिव्य देवळाच्या रूपाने दक्षिणेत दृढमूल झाला. विष्णूचेच जे भिन्न आविष्कार विष्णु, कृष्ण, नारायण, व वासुदेव यांची निवासस्थाने दक्षिणेत अनुक्रमे कांची, (मद्रास), तिरुपती, (आंध्र), मेलकोट (म्हैसूर) व श्रीरंगम् (मद्रास) या रूपाने साकार झाली. वरील पारमेश्वरसंहिता ही मूळच्या काश्मीरागम–पांचरात्रसंहितात्रयीतील पौष्कर संहितेचा पुरवणीग्रंथ असून यांचा काल सु. इ. स. ६०० चा असावा. पौष्कर व पारमेश्वरसंहिता मिळून श्रीरंगम् (त्रिचनापल्ली) येथील प्रचंड देवालयाचे शास्त्रग्रंथ बनले आहेत. या संहितेत मंदिरातील विविध नित्यनैमित्तिक पूजेच्या आचारविधीचे वर्णन आलेले असून अनेक ठिकाणी चारी वर्णांनी त्या त्या ठिकाणी समारंभात कसा भाग घ्यावा ते सांगितले आहे. वरील उद्धरणात मंदिर बांधणाऱ्या यजमान ब्राह्मणाला सर्व विद्या, क्षत्रियाला सार्वभौम राज्य, वैश्याला धनधान्य व शूद्राला सुखप्राप्ति ही त्याच्या व्यवसायानुसार फळे सांगितली आहेत. यापुढे जाऊन देऊळ बांधणाऱ्या यजमानास अनुसरून नित्य आराधनांच्या वेळा, तपशील इत्यादि वेगवेगळे प्रकार सांगितले आहेत. त्यांत ब्राह्मणाचे बाबतीत अर्चनेचा व्याप मोठा असून क्रमाने तो सोपा होत जातो असे दिले आहे. (पारमेश्वर संहिता ९.५१–५८). अर्थात् देऊळ बांधणाऱ्यांनी पाञ्चरात्र आगमशास्त्रात तज्ञ अशा ब्राह्मणाकडून प्रतिष्ठा करून घ्यावी असे म्हटले आहे. (पौष्कर सं. ३८, २६–२८, पारमेश्वर सं. १९.२९९–३०१)

तस्मात्सर्वप्रयत्नेन कर्तव्येऽस्मिन् द्विजोत्तम ।
त्रैविद्यैः क्षत्रियैः वैश्यैः शूद्रैर्वा भगवन्मयैः ॥
स्नातकैः भगवद्बिम्बस्थापनार्थं सदैव हि ।
पुरा प्रसाधनीयं च प्रार्थनापूर्वकं तु वै ।
अधिकारपदस्थं च द्विजेन्द्रः पाञ्चरात्रिकः ॥ २८

वरीलप्रमाणे स्थापन झालेल्या मंदिरांत जे उपचार चालवायचे त्यातील नीराजनविधि हा उदाहरणार्थ घेतला तर त्याबाबत असा संकेत आहे:

१. मुनिस्थापित देवालय—　　सात्त्विक नीराजनविधि
२. ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्यस्थापित देवालय　राजस　,,
३. शूद्र व स्त्री　,,　,, —तामस　,,

'प्रासादे मुनिमुख्यैश्च सात्त्विकाख्यं समाचरेत् ।
ब्राह्मणैः क्षत्रियैः वैश्यैः स्थापिते राजसं भवेत् ।
शूद्रैस्तु स्थापिते स्त्रीभिः तामसाख्यं समाचरेत् ।

पारमेश्वरसं १५:१०००-१

सात्त्विक तामस राजस नीराजनविधि तपशिलांत पुढे दिला असून त्यात नीरांजनाचा आकार, ओवाळण्याचे फेरे इ. गोष्टीतच भेद दिसतो.

वरील सर्व प्रकारच्या देवळात वेदपठणाचा कार्यक्रम निरनिराळ्या पूजा-सोहळ्यांचे वेळी होत असतो. त्यात शूद्रस्थापित देवळांतही वेदपठण सांगितले आहे. (पारमेश्वर संहिता १५:१०७९)

' गीतं नृत्तादिकं सर्व प्राग्वदत्र समाचरेत् ।
कुर्यात्स्नानावसानेऽपि ऋगाद्यध्ययनादिकम् । '

तसेच समयश्रवण म्हणजे आगमाचे शास्त्रग्रंथाचे श्रवणास वेदविद्या-संपन्न ब्राह्मणापासून कृतलक्षण शूद्रापर्यंत सर्वजण अधिकारी आहेत असे दिसते. (पारमे. सं. १५.९६४–६५)

त्रैविद्या ज्ञानसंपन्ना यथोक्ताचारनिष्ठिताः ।
विप्राद्यास्तेऽपि शूद्राश्च यदेव कृतलक्षणाः ।
तदा तु योग्या विज्ञेयाः समयश्रवणादिषु ।
शास्त्रोदितासु सर्वासु सामग्रीषु महामते ॥ ९६५ ॥

तदनंतर वेगवेगळ्या उत्सवांचे वेळी देवाची जी पालखी वा रथयात्रा निघते त्यावेळी ब्राह्मण-क्षत्रिय वैश्य व शूद्र अशा सर्व भक्तानी त्यांत सहभागी झाले पाहिजे असा संकेत आहे. भक्तानी राजचिन्हे धारण करून देवाचे सन्निध जावे व सेवा करावी असे सांगितले आहे. (पारमेश्वर संहिता १७. १४५–४७)

' सर्वाणि राजचिन्हांनी वहन्तो देवसन्निधौ ।
गच्छेयुरन्ये भक्ताश्च ब्राह्मणाः क्षत्रियास्तथा ॥ १४५ ॥
वैश्याः शूद्राश्च चत्वारो ह्याश्रमस्थास्तथैव च ।
सर्व शास्त्रेषु कुशलाः भगवद् भाविनस्तथा ॥ १४६ ॥
सेवेरन् सर्वतो दिक्कं वीक्षमाणाः परं विभुम् ।

परिवारदेवतांची पालखी वाहून नेताना आचार्यांनी ब्राह्मणांना किंवा दीक्षित शूद्रांना ती वाहून नेण्यास सांगावे असे पारमेश्वर संहितेच्या सोळाव्या अध्यायात म्हटले आहे (१६:४११:१२). उत्सवाच्या ध्वजपटाची सजावटदेखील शिल्पी अथवा दीक्षित शूद्रांनी करावी असे म्हटले आहे. (पारमे १६.२५५.५६)

लेपयेत् पटशेषं तु श्यामलेन सितेन वा ।
विचित्रपुष्पसंयुक्तपत्रवल्ली समन्वितम् ॥२५५॥
एवं शिल्पिवरेणैव कारयेद्देशिकोत्तमः ।
शूद्रेण वा द्विजश्रेष्ठ दीक्षितेन यथाविधि ॥२५६॥

व्रते– भक्तिमार्गाच्या धर्मात वैदिक धर्माप्रमाणेच व्रते सांगितली आहेत. त्यात चातुर्मास्य एकादशी हे व्रत फार महत्त्वाचे. त्यातहि चारी वर्णांना नियम सांगितले असून ते ब्राह्मणांचे बाबत अधिक कठोर असून इतरांना क्रमशः सोपे आहेत. (सात्वत सं. ७.६२-६५) वैदिक धर्मातील चान्द्रायणव्रताचे फलापेक्षा याचे फल बरेच अधिक म्हणजे मोक्षस्वरूप असे म्हटले आहे. व हे सर्ववर्णांना आचरता येते हे विशेष होय.

इदं व्रतोत्तमं दिव्यम् अपवर्गफलप्रदम् ।
विहितं सर्ववर्णानाम् अनिरुद्धं च सर्वदा ॥६४॥
चान्द्रायणायुतसमम् आसृष्टेः कल्मषापहम् ।

–व्रताप्रमाणेच आगमधर्मात दानाचे माहात्म्य आहे. त्याबाबत शूद्रांनी ब्राह्मणाला अन्नदान करताना असिद्ध म्हणजे न शिजवलेले अन्न– म्हणजे शिधा– दान करावे असे सांगत असतानाहि सात्वत संहितेने त्या ब्राह्मणाची इच्छा असेल तर सिद्ध म्हणजे शिजवलेले अन्न द्यावे असे म्हटले याचा अर्थ सात्वत संहितेच्या काळात (इ. स. २००) ब्राह्मणाने शूद्राचे हाती जेवण घेणे अजिबात वर्ज्य मानले जात नसावे असे दिसते.

दानेऽर्चने तु शूद्राणां व्रतकर्मणि सर्वदा ।
असिद्धान्नं तु विहितं सिद्धं वा ब्राह्मणेच्छया ।
सात्वत सं. ७.५३.

वरील वर्णनावरून महाभारतकाळातील भागवतधर्माची शूद्रादिकांविषयीची कळकळ जशी सात्वतसंहितेच्या काळातील मंदिरधर्मात टिकून राहिलेली दिसते तशी ती हा धर्म दक्षिणेत रुजल्यानंतर म्हणजे सुमारे ४।५ शतकानंतरच्या पारमेश्वर संहितेच्या काळातही टिकून राहिलेली दिसते.

स्पर्शदोष– प्रतिष्ठापना केलेल्या मूर्तीला जर कोणाचा स्पर्श झाला तर दोष उत्पन्न होतो म्हणून त्याचे प्रायश्चित्त सांगितले आहे. त्यात प्रत्यक्ष सोवळच्यातील पुजाऱ्याखेरीज अन्य सर्वांचाच स्पर्श दोषार्ह असल्याने त्यात शूद्रांचा दोष विशेष दोषार्ह असे दिसत नाही. (पारमे. सं. १९.३०२–३७३) त्यातील काहींचा स्पर्श अपरिहार्य व दोषपरिहारही एक आवश्यक बाबच असते. उदाहरणार्थ शिल्पी हा मूर्ती घडवतो. त्यामुळे त्याचा मूर्तीला स्पर्श होणारच. परंतु स्थापनेपूर्वी त्याही दोषाचे परिमार्जन करणारा विधी करावा लागतो. व शिल्पींप्रमाणे काही ठिकाणी शूद्रही अशा कामात सहभागी असतात हे ध्वजपटसजावटीचे संदर्भात आलेच आहे. प्रायश्चित्ताचे बाबतीत आचारविषयक लोपाबाबत ब्राह्मणाला कठोर प्रायश्चित्त व इतरांना क्रमाने कमी दिसते. उदाहरणार्थ मूर्तिभंग झाला असता यजमानाला जो प्रायश्चित्तविधि करावा लागतो तो शूद्राच्या दुप्पट वैश्याला, तिप्पट क्षत्रियाला व चौपट ब्राह्मणाला केला पाहिजे. (पारमे० सं. १९.३५३–५५)

'अन्येषामपि बिम्बानां जाते बिम्बादिके सति ॥ ३५३ ॥
शूद्रस्याराधकस्यैवं प्रायश्चित्तं समीरितम् ।
वैश्यस्य द्विगुणं त्वेतत् त्रिगुणं क्षत्रियस्य तु ॥ ३५४ ॥
चतुर्गुणं ब्राह्मणस्य प्रायश्चित्तं समीरितम् ॥

घरातील जन्ममृत्यूच्या वेळी पाळायचे सूतकमृतकही वर्णाप्रमाणे वेगवेगळे आहे. ब्राह्मणाने १०, क्षत्रियाने १२, वैश्याने १५ व शूद्राने १ महिना सूतकमृतक पाळल्यावरच त्याला पुन्हा अनुष्ठानाचा अधिकार प्राप्त होतो.

नाधिकारी ह्यनुष्ठाने सदशाहं भवेद् द्विज ।
द्वादशाहं नृपश्चैव वैश्यः पञ्चदशादिह ॥
निवर्तते जपध्यानात् शूद्रो मासं प्रयत्नतः ॥

जयाख्य सं. २५-११५-६.

वरीलप्रमाणे चातुर्वर्ण्याधिष्ठित परंतु चारी वर्णांना सार्वधार्मिक कार्यक्रमात आवश्यकपणे सामावून घेणारा आचारविधी आगमग्रंथांना अभिप्रेत आहे असे दिसते. पांचरात्रागमातील शूद्रांबाबतच्या या उदारमतवादी धोरणामुळेच त्यांना कर्मठ वैदिकवर्गाचा रोष पत्करावा लागला व त्यामुळे पांचरात्रप्रवर्तकांनाच शूद्र म्हणून बहिष्कृत करण्याचा प्रयत्न झालेला दिसतो. पुढील काळात मात्र शूद्रांची विशेष दखल घेण्याची वृत्ति खुद्द पांचरात्रागमाचे अनुयायातही कमी झाली असावी. अलिकडील काळातील देवळातून शूद्रांना दर्शनाला दिसून येणारा मज्जाव फार पूर्वीपासूनचा आहे का ऐतिहासिक काळात मधे केव्हा ही सुरुवात झाली हे

कळत नाही. तथापि भागवतधर्माचे उदयाचे वेळी वैदिक धर्मात समाजातील निर्बल वर्गाची जी स्थिति झाली असावी तीच देवपूजेच्या धर्मातही शूद्रांच्या वाटयाला अलिकडेच केव्हातरी आली असावी असे वाटते. ते कसेही असले तरी मूर्तिपूजेचे जे आधारग्रंथ त्यात याविषयी आलेल्या उल्लेखांचा आपण विस्ताराने आढावा घेतला आहे; व शूद्राला पूजाधिकार देणे कसे समर्थनीय आहे हे मांडताना आजच्या पांचरात्र परंपरेतील एक विद्वान् पं. व्ही. कृष्णम्माचार्य (संपादक लक्ष्मी-तंत्र, अड्यार १९५९ पृ. ६) यांनी वैदिकधर्मातील शूद्रांच्या श्रौतकर्मातील अधिकाराचा दाखला दिला आहे व 'पांचरात्र प्रक्रियया शूद्रस्यापि अर्चनाविधिस्तु न विरुध्यते।' म्हणजे पांचरात्राप्रमाणे शूद्राला पूजाधिकार निषिद्ध नाही असा निर्वाळा दिला आहे.

यावरून हे स्पष्ट दिसते की तात्त्विकदृष्टया का होईना, 'भीष्मपर्वातील' "ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांना भगवंताची पूजा व सेवा करण्यास अधिकार आहे' या भूमिकेशी आजची पांचरात्रागमपरंपरादेखील सहमत आहे. याचाच अर्थ भक्ति व मूर्तिपूजेच्या धर्माचा उद्गम व प्रसार ज्या ध्येयधोरणासाठी झाला त्यांत शूद्रांची पारमार्थिक सोय हा एक महत्त्वाचा भाग आहे. व त्या भूमिकेशी जो आचारविभाग सुसंगत असेल तोच आगमसंमत व जो विसंगत असेल तो आगमविरुद्ध असे म्हणता येईल; व आतापर्यंतच्या विवेचनातून आगम-ग्रंथाची भूमिका त्यापैकीच एका संहितेच्या शब्दात सांगावयाची तर भगवद्भक्ती हीच एकमेव कसोटी दिसते. भगवंताचे भक्त हे शूद्र असू शकत नाहीत. ते ब्राह्मणच असतात. उलट जे परमेश्वराची भक्ती करीत नाहीत ते कोणत्याही वर्णाचे असले तरी ते शूद्रच—

'न शूद्रा भगवद्भक्ताः विप्रा भागवता स्मृताः ।
सर्ववर्णेषु ते शूद्राः ये ह्यभक्ता जनार्दने ॥'

— विहगेन्द्र संहिता २४.१०

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

डॉ. गणेश थिटे

प्राचीन भारतातील पशुवाद (animalism)

प्राचीन मानवांमध्ये पशूंविषयक अनेक कल्पना, धर्मकृत्ये, अंधविश्वास वगैरे होते. पशुयज्ञ, पशूंबद्दलच्या विविध कल्पना इत्यादींचा ह्या पूर्वी अनेकांनी अनेक प्रकारे अभ्यास केला आहे. ह्या निबंधात मी पशुवादाविषयी (animalism) विशेषतः भारतीय संदर्भात लिहिणार आहे. पशुवाद शब्दाच्या मला अभिप्रेत असलेल्या अर्थात पशूंचे विविध प्रकारे अनुकरण हा महत्त्वाचा भाग आहे. तसेच पशूंप्रमाणे हालचाली करणे, त्यांचे आकार धारण करणे, त्यांची कातडी, शिंगे वगैरे धारण करून फिरणे ह्यांचा समावेश होतो. तसेच पशूंचा आकार घेऊन किंवा त्याच्या प्रकारांचे अनुकरण करीत संभोग करणे हाही मी मांडीत असलेल्या पशुवादाचा एक भाग आहे. पशुवाद दोन्ही क्षेत्रात म्हणजे कर्मकांडाच्या (rituali-sm) आणि अध्यात्माच्या (spiritualism) क्षेत्रात दिसून येतो. काही वेळा स्वतंत्रही असतो. त्यामुळे उत्सव, यज्ञ ह्यांमध्ये, तापसी लोकांच्या तपश्चरणामध्ये आणि काही पुराणकथांमध्ये आपणास पशुवाद दिसून येतो. त्यातील काही उदाहरणांचा विचार पुढे केला आहे.

बौद्ध साहित्यामध्ये आपणास गोवतिक कुक्कुरवतिक इत्यादि शब्द दिसतात. त्यांचा अर्थ बैलाप्रमाणे किंवा कुत्र्याप्रमाणे वागण्याची व्रते घेतलेले तापसी. मज्झिमनिकायातील कुक्कुरवतिकसुत्तामध्ये स्वतः गोवतिक असणारा पुण्णकस्सप अचेलासेनिय ह्या कुक्कुरवतिकाच्या मरणोत्तर भवितव्याबद्दल बुद्धाला प्रश्न करतो. पुण्ण कस्सप अचेलसेनियाच्या वर्तनाचे वर्णन करताना सांगतो की अचेल हा जमिनीवर ठेवलेले अन्न तोंडाने वाकून खातो. बुद्ध अचेलाचे भवितव्य असे सांगतो की ह्या प्रकारची कुत्र्याप्रमाणे वागणूक ठेवणारी माणसे जर त्यांचे व्रत यशस्वी झाले तर कुत्र्यांच्या लोकात जन्मतात. कुत्र्यांप्रमाणे वागून आपण देव बनू अशी कुणाची समजूत असल्यास ती चूक आहे. मात्र जर हे व्रतपालन अयशस्वी झाले तर मात्र ते व्रत करणारा नरकास जातो. दीघनिकायातील पथिकसुत्तामध्येही एक कुक्करवतिक आपणास भेटतो. त्याचे नाव अचेल कोरक्खत्तिय, सुनिक्खित्त ह्या कुक्करवतिकाचे वर्णन करताना म्हणतो की तो चार पाय असल्याप्रमाणे चालतो; जमिनीवर

ठेवलेले अन्न तोंडाने खातो. महाभारत २.४.१७ मध्ये कुक्कुर नावाच्या ऋषीचा उल्लेख आला आहे. (कुक्कुरो वेणुजङ्घश्च कालापकठ एव च। मुनयो धर्मविद्वांसो धृतात्मानो जितेन्द्रियाः ॥) येथेच ऐतरेय ब्राह्मणातील अजीगर्त ह्या भुकेल्या ब्राह्मणाच्या शुनःपुच्छ, शुनःशेप आणि शुनोलाङ्गूल ह्या तीन पुत्रांचा उल्लेख करण्यास हरकत नाही. (ऐ. ब्रा. ७·५).

वर उल्लेखिलेल्या मज्झिमनिकायातील कुक्कुरवतिक सुत्तातच कोलियपुत्त पुण्ण ह्याचा गोवतिक म्हणून उल्लेख आला आहे. तो बैलाप्रमाणे वागत असे. त्याच्या मरणोत्तर भवितव्यासंबंधी बुद्धाने कुक्कुरवतिकाच्या विषयी जे सांगितले तसेच सांगितले आहे. गोवतिक आणि कुक्कुरवतिक हे शब्द नेत्तिप्पकरण (ed. E. *Hardy*, London, 1902) पान ९९ वर आले आहेत. औपपातिकसूत्र (ed. E. *Lucmen*, Leipzig, 1883) परिच्छेद ७३ व नायाधम्मकहा (आगमोदयसमिति, मुंबई, १९१९) १·१५ ह्या जैन ग्रंथात अनुक्रमे गोवइय आणि गोव्वइय असे शब्द दिसतात. महाविभंग (ed. S. *Levi*, Paris 1932) येथे गोव्रतिक, कुक्कुरव्रतिक इत्यादींचे प्रणिधान हे प्राण्यांच्या योनीत जन्म घेण्यास कारण होते असे सांगितले आहे (पान ४४) ललितविस्तर (ed. S. *Lefmann*, Halle, 1902) १. पा. २४८ येथे बुद्ध काही मार्ग चुकलेले लोक शरीरशुद्धीसाठी काय करतात हे सांगताना गोव्रत, मृगव्रत, श्वव्रत, वराहव्रत, वानरव्रत, हस्तिव्रत ह्यांचा उल्लेख करतो. शान्तदेवाच्या शिक्षासमुच्चयामध्येहि (ed. c. *Bendall*, Ś. Grarenhag, 1957–reprint) कुक्कुरव्रत, गोव्रत ह्यांबरोबरच मृगचर्येचा उल्लेख आला आहे. महाव्युत्पत्ति (ed. I. P. *Mihaeva*, St. Petersberg, 1887) विभाग १७८ येथे गोशृङ्गव्रती, मृगशृङ्गव्रती ह्यांबरोबरच मायूरव्रती हा शब्द आला आहे. वाचस्पत्यम् ह्या संस्कृत शब्दकोषात गोशृंग नावाच्या ऋषीचा उल्लेख आहे (पहा गोशृङ्ग शब्दाखाली), *James Hastings* (ed) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* New York, 1955 – reprint III. P. 13 येथे बैलांचे अनुकरण करणाऱ्या श्रमनस्चा उल्लेख येतो.

महाभारतात (critical edition, Poona, 1933 ff) ५.९७.१४ गोव्रतिकाचे वर्णन पुढीलप्रमाणे आले आहे. 'यत्रतत्रशयो नित्यं येन केनचिदाशितः । येन केनचिदाच्छन्नः स गोव्रत इहोच्यते ॥' म्हणजे बैलाप्रमाणे वागण्याचे व्रत घेतलेला मुनि कुठेही झोपत असतो, काहीही खात असतो, काहीही परिधान करतो, म. भा. ५. ९७.१३ मध्ये असे म्हटले आहे की गोव्रतिक हे ब्राह्मण असून ते स्वाध्यायाने कृश झालेले, आणि ज्यांनी स्वर्ग जिंकलेला आहे असे आहेत (अत्र गोव्रतिनो

विप्राः स्वाध्यायाम्नायकर्शिताः । त्यक्तप्राणा जितस्वर्गा निवसन्ति महर्षयः ।।) म. भा. १. ८६.१७ आपणास अशी माहिती मिळते की जेव्हा एखादा मुनि बैलाप्रमाणे तोंडाने आहार घेतो तेव्हा त्याला अमृतत्व मिळते (आस्येन तु यदाहारं गोवन्मृगयते मुनिः। अथास्य लोको यः पूर्वः सोऽमृतत्वाय कल्पते ।।) ह्यावरून मुनी हे स्वर्गप्राप्तीसाठी किंवा अमृतत्वासाठी गोव्रत वगैरे व्रते घेत असत असे दिसते. युधिष्ठिराला गोदानाचे महत्त्व आणि स्वरूप सांगताना असे म्हणतो की गायींचे दान केल्यावर तीन रात्री गोव्रती व्हावे आणि एक रात्र गाईबरोबर रहावे (गा वै दत्त्वा गोव्रती स्यात् त्रिरात्रं निशां चैकं संवसेतेह ताभिः । म. भा. १३.७५. १९). म. भा. १३. ७२. २९ . व पुढे ब्रह्मा युधिष्ठिराला असे सांगत आहे की गोव्रताचे पालन करणारा, शांत, बुद्ध, पुण्यशील, सत्यवक्ता, जो काही न खाता गायींना अन्न देईल त्याला सहस्र गायी दिल्याचे पुण्य लाभेल. एकवेळचे भोजन गायींना देऊन आणि स्वतः एकवेळच भोजन करून गोव्रती राहण्याचाही उल्लेख तेथे आहे (योऽग्रं भक्तान् किञ्चिदप्राश्य दद्याद् गोभ्यो नित्यं गोव्रती सत्यवादी । शान्तो बुद्धो गोसहस्रस्य पुण्यं संवत्सरेणाप्नुयात् पुण्यशीलः ।। य एकं भक्तमश्नीयाद् दद्यादेकं गवां च यत् । दश वर्षाण्यनन्तानि गोव्रती गोनुकम्पकः ।।)

जैनांच्या प्रसिद्ध अभिधाराजेन्द्र ह्या शब्दकोशात गोव्रतिकाबद्दल अनुयोगद्वारसूत्र, औपपातिकसूत्रवृत्ति आणि गच्छाचारपयन्नाटीका यांच्या आधारावर महत्त्वाची माहिती दिली आहे. गोव्रतिक हे गाईबैलांप्रमाणे वागतात; त्यांना आपण ते प्राणी आहोत असे वाटते; जेव्हा गायी बाहेर जातात तेव्हा ते बाहेर जातात; जेव्हा त्या उभ्या राहतात तेव्हा ते उभे राहतात; त्या बसल्या की ते बसतात; त्या जेव्हा खातात तेव्हा ते खातात; आणि गवत, पाने, फुले, फळे वगैरे गायींच्या प्रकारेच खातात (ते हि वयम् अपि किल तिर्यक्षु वसाम इति भावनां भावयन्ते; गोभिर् निर्गच्छन्तीभिः सह निर्गच्छन्ति स्थिताभिः सह तिष्ठन्ति आसीनाभिरुपविशन्ति भुञ्जानाभिरतद्वदेव तृणपत्रपुष्पफलादि भुञ्जन्ति ततः– तह ते गावीहि समं निग्गमपवसनाइ पकरन्ति भुञ्जन्ति यथा गावी तिरक्खवासं विधावन्ता ।)

विष्णुस्मृतीमध्ये (ed. *J. Jolly*, Calcutta 1881) आलेली गोव्रताबद्दलची माहिती काही प्रमाणात जैनग्रंथातील माहितीसारखीच आहे. ब्राह्मण, गर्भवती स्त्री, किंवा अत्रिगोत्रातील स्त्री ह्यांची हत्या केल्यास त्याबद्दल प्रायश्चित्तामध्ये गोव्रत हा एक भाग आहे. ह्या गोव्रतात माणसाला गवानुगमन करावे लागते. जेव्हा गायी बसतील तेव्हा त्याने बसावयाचे; जर त्या पडल्या तर त्याने त्यांना उठून उभे करावयाचे; त्यांचे भयापासून संरक्षण करावयाचे;

त्यांना थंडीपासून वगैरे निवाऱ्याची सोय केल्याशिवाय आधी आपली करावयाची नाही. त्या उभ्या राहिल्या की उभे राहावयाचे त्यांच्या मूत्राने स्नान करावयाचे आणि गोरस भक्षण करावयाचे असते (विष्णुस्मृति ५० १६ व पुढे; गोव्रत शब्दासाठी ५३.३ ही पहा) रघुवंशात (२.६) अपत्यहीन राजा दिलीप नन्दिनी ह्या गायीची पुत्रप्राप्तीसाठी सेवा करताना ह्या प्रकारेच वर्तन करतो ह्याकडे लक्ष देण महत्त्वाचे आहे. जेव्हा ती उभी राही तेव्हा तो राही; ती जाई तेव्हा तो जाई; ती बसे तेव्हा तो बसे; ती पाणी पीत असे तेव्हा तो पीत असे, अशा प्रकारे सावलीप्रमाणे तो तिच्यामागे राहिला (स्थितः स्थिता-मुच्चलितः प्रयातां निषेदुषीमासनबन्धधीरः। जलाभिलाषी जलमाददानां छायेव तां भूपतिरन्वगच्छत्।) गोव्रताला निरनिराळ्या संदर्भात निरनिराळे पैलू आहेत असे ह्यावरून कळून येईल. पण दिलीपाच्या संदर्भात प्रजननाशी त्याचा जो संबंध आहे तो महत्त्वाचा आहे आणि त्याचा पुढे विस्तार करू. गोव्रतातील गायीबैला-प्रमाणे राहण्याचा भाग दूर करून केवळ गायीची सेवा, त्यांच्या पाठोपाठ जाणे इत्यादीपुरतेच ते मर्यादित करण्यात गोव्रताला काहीसे सौम्य स्वरूप देण्याचा प्रयत्न दिसतो. गोव्रताच्या आताच उल्लेखिलेल्या प्रजननाशी असलेल्या संबंधाचा आणखी तपशील देण्यासाठी गोसव ह्या वैदिक यज्ञाचा विचार आता करू या.

गोसव[1] हा यज्ञ काहीसा कुतूहलजनक आहे. कारण त्या यज्ञात नियमानुसार पाहता यजमानाला गोव्रत घेऊन बैलासारखे वागावे लागते आणि त्यानुसार इतर काही गोष्टींप्रमाणेच स्वतःच्या आईशी, बहिणीशी, सगोत्रीय स्त्रियांशी संबंध ठेवावा लागतो. ब्राह्मणग्रंथात ह्या यज्ञाच्या फलासंबंधी एकवाक्यता नाही. मात्र एवढे जाणवते की ब्राह्मणग्रंथांनी एखाद्या लौकिक विधीचा श्रौत यज्ञामध्ये गोसव ह्या नावाने समावेश करून त्याला श्रौतयज्ञाची वैशिष्टचे चिकटवली असावीत व मूळची काही वैशिष्टचेही टिकवून धरली असावीत.

ह्या यज्ञात रथंतर आणि बृहत्साम ह्यांचा वापर आहे (तांडच महाब्राह्मण १९.१३.५, जैमिनीयब्राह्मण २.११३, तैत्तिरीयब्राह्मण २. ७.६.२). तो उक्थ्य ह्या स्वरूपाचा आहे. (जैब्रा. २.११३, तैब्रा २.७.६.१). यजमानाने पुढील व्रते पाळावीत– त्याने आई, बहिण, सगोत्र स्त्री ह्यांच्याकडे उपगमन करावे. खाली वाकून (बैलाप्रमाणे) पाणी प्यावे. (दातांनी) गवत तोडावे. जेथे मलविधि करावासा वाटेल तेथेच करावा (जैब्रा. २.११३--तस्य व्रतम्। उप मातरमियात्

१. गोसव यज्ञाच्या तपशीलासाठी पहा– J. Gonda, *The Savayajnas*, Amsterdam, 1965, p. 15.

उप स्वसारमुप सगोत्राम् । उपावहायोदकमाचामेद् उपावहाय तृणान्याच्छिन्द्यात् । यत्र यत्रैनं विष्ठा विन्देत् तत् तद् वितिष्ठेत । तुलना करा-- आपस्तंब श्रौतसूत्र २२.१३.१ येथे पशुव्रत असा शब्द आहे. शिवाय सत्याषाढ श्रौतसूत्र ७.५.२४ व पुढे, अभिधर्म-कोषभाष्य ४·६८ हेही पहा. काठकसंहिता ३७.६ मध्ये गोसव यज्ञाची दीक्षा घेतलेला जणू बैलच होतो असे म्हटले आहे. ह्या यज्ञाची दक्षिणा दहाहजार (तांब्रा १९.१३.६) किंवा बारा हजार (जैब्रा. २.११३) गायी अशी आहे.

गोसव यज्ञ हा मुळात सुप्रजनन, सुपीकता, ह्यांच्याशी संबंध असलेला एखादा उत्सव असावा. बैल हा सुप्रजननाचे प्रतीक अनेक वेळा मानला गेलेला आहे. बैलाचे कातडे पांघरणे हेही सुफलीकरणविधीमध्ये अनेकदा असते.[२] ब्राह्मण-ग्रंथांनी ह्या उत्सवाला सोमयज्ञाचे रूप दिले असावे. त्यांनी गोसवाच्या कार्यामध्येही बदल घडवले आणि एका लोकप्रिय विधीला उच्चवर्गीयांच्या श्रौतयज्ञप्रक्रियेत उंचावले. गोसवात पाळावयाच्या व्रतांमध्ये थोडीशी अडचण ब्राह्मणग्रंथांना जाणव-लेली दिसते. स्व(स)योनिसंबंध हा सदसद्विवेक बुद्धीला पटत नाही. पण तो तर गोसवाच्या व्रतामध्ये आहे. काही विचारवंतांस ही अडचण जाणवली असावी. तसेच इतर व्रतांबद्दल. जैब्रा. २.११३ मध्ये अशी गोष्ट सांगितली आहे की एकदा जनक वैदेहाला गोसव करण्याची इच्छा झाली. त्याने ब्राह्मणांना त्या यज्ञाची दक्षिणा, व्रते इत्यादींबद्दल माहिती विचारली. क्षेमपुत्र सुदक्षिणाने त्याला उत्तर दिले की मी दक्षिणा सांगेन पण व्रते सांगणार नाही. मग जनकाला हा यज्ञ करावयाचा धीर झाला नाही. ह्यावरून काही याज्ञिक ह्या यज्ञाची व्रते सांगण्याससुद्धा कसे धजावत नसत आणि काही यजमान हा यज्ञ करण्यास धजावत नसत ते कळते. जैब्रा. २.११३ मध्ये आणखी एक गोष्ट आहे. पुण्यकेश यौधेनि हा गोसव करीत होता. तो लोकसमुदायात असतानाच त्याला शौचविधी करण्याची जरूर भासली स्वतःला विवस्त्र करीतच तो म्हणाला– "खरोखरी हा यज्ञ म्हाताऱ्या लोकांनीच करावा. त्यांच्याबाबतीत असले वर्तन क्षम्य आहे." पुढे जैब्रा. ने हा यज्ञ वृद्धांपुरताच मर्यादित केला आहे. ह्यामध्ये थोडीशी गोसवाला सौम्य करण्याची प्रक्रिया दिसते. आणि अशा सौम्य स्वरूपातच ब्राह्मणग्रंथांनी गोसवाचा समावेश केला. तैब्रा. तांब्रा. आणि काठकसं.हे ग्रंथ गोसवाचे वर्णन करतात तरी त्याच्या व्रतांचे वर्णन करीत नाहीत हे लक्षात घेण्याजोगे आहे. केवळ जैब्रा. आणि पुढील काळातील श्रौतसूत्रेच व्रतांचे वर्णन करतात.

---

२. J. J. *Meyer, Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation* Zurich–Leipzig, 1937. I. p. 15; see also p. 77 f.

गोसव यज्ञ कर्ता स्वाराज्य मिळवतो असे तांब्रा. १९.१३.१, ५, ६, इत्यादी, तैब्रा. २.७.६.२; काठक. सं. ३७.७ इत्यादींमध्ये म्हटले आहे. जैब्रा. २.११३ मध्ये मात्र वारंवार गोसवातील विधींचा स्वर्गप्राप्ती ह्या फलाशी संबंध जोडला आहे. जैब्रा. २.११३ मध्येच गोसव–व्रतांच्या पालनाने बैलांचा लोक प्राप्त होतो असे म्हटले आहे. श्रौतसूत्रांत सांगितलेली गोसवाची फले पुढे दिली आहेत. त्यावरूनही गोसवातील तऱ्हेवाईक भाग काढून टाकून त्याला उच्च सौम्य रूप देण्याचा प्रयत्न दिसतो. ह्या प्रक्रियेतच आपणाला गोसवाचा इतर उच्च यज्ञांबरोबर केलेला उल्लेख लक्षात घ्यावयास हरकत नाही. मनुस्मृति ११.७४ मध्ये गोसव यज्ञ अश्वमेध, अग्निष्टुत आणि इतर यज्ञांबरोबरच ब्रह्महत्यापातक दूर करण्या-साठी उपयोगी म्हटला आहे (तुलना करा विष्णुस्मृति ५०.१६ व पुढे, फक्त गोव्रताचाच उल्लेख; गोसवाचा नाही.) वसिष्ठस्मृतीनुसार (२२.७) ज्याच्या-विरुद्ध अभिचार केला जात असेल त्याने गोसव करावा (... अभिशस्तो गोसवेन यजेत।) वनवासात असताना द्रौपदी युधिष्ठिराला म्हणते की तू अश्वमेध, राजसूय, पुण्डरीक, गोसव हे यज्ञ केलेले आहेस; आणि ह्या निर्जन अरण्यातही तुझा धर्म नष्ट होत नाही (म. भा. ३. ३१ १६; १५. माधवीचा मुलगा अष्टक मोठ्या अभिमानाने सांगतो की मी शेकडो पुण्डरीक आणि गोसव यज्ञ केले आहेत आणि तो आपले त्या यज्ञांचे पुण्य ययातीला पुनः स्वर्गात स्थापन करण्यासाठी देऊ करतो (शतशः पुण्डरीका मे गोसवाश्च चिताः प्रभो । क्रतवो वाजपेयाश्च तेषां फलमवाप्नुहि ॥ म. भा. ५.१२०.१३). हेमाद्री-चतुर्वर्ग चिन्तामणीमध्ये दानखंडात (पान ५९०) गरुडपुराणातील वचन उद्धृत केले असून त्यात गोसवाचा अश्वमेध, पुरुषमेध इत्यादींसह कलिवर्ज्य म्हणून उल्लेख आला आहे (न कलौ क्रियते यज्ञो ऽश्वमेधो ऽपि च गोसवः। नरमेधोऽक्षता नारी देवरात्पुत्रसंततिः॥) गरुडपुराणाने गोसवाला सौम्य न करता किंवा त्याच्या-बद्दल गौरवोद्गार न काढता त्याला वर्ज्य केले ह्यावरून गोसवाबद्दलचा बदलता दृष्टिकोण कळून येईल.

श्रौतसूत्रांमध्ये गोसव हा वैश्यांनी करावा असा उल्लेख कात्यायन श्रौतसूत्रात आला आहे (२३.११.७). तेथेच पुढे असे म्हटले आहे की स्वतःचा राजा निवडणारी जनता ज्याचा पुरस्कार करील त्याने गोसव यज्ञ करावा. (कात्या. श्रौ. २३. ११. ८; तुलना करा–लाटचायन श्रौतसूत्रानुसार पारमेष्ठ्यकाम किंवा श्रीराज्यकाम अशा यजमानाने गोसव यज्ञ करावा (९. ३. ५. २१). शांखायन श्रौतसूत्रात मात्र पशुकाम अशा यजमानाने गोसव करावा असे सांगितले आहे.

(१४. १५. १) L. dela *Vallee Poussin* ह्यांनी अभिधर्मकोशाच्या भाषांतरात उद्धृत केलेल्या परमार्थ ह्या टीकेतील वचनानुसार गोसव शब्दाचा अर्थच मुळी "गायी–बैलांची उत्पत्ति" असा आहे[३]. ह्यावरुन गोसवाचे जरी अनेक उपयोग सांगितले असले तरी त्याचा पशूंची अभिवृद्धी, सुप्रजनन हा एक उपयोग कसा होता ते कळते. प्राचीन स्वरूपातसुद्धा पशूंशी संबद्ध असा पुराणग्रंथातील शिव – ज्याला पशुपति असेही म्हणतात – ह्याने गोसव यज्ञ केला व तिळांचे उत्पादन केले असे शिवरहस्यात म्हटले आहे (पुरा मकरसंक्रान्तौ शंकरो गोसवे कृते । तिलानुत्पादयामास तृप्तये सर्वदेहिनाम् ॥ शिवरहस्य हेमाद्रीच्या चतुर्वर्गचिन्तामणि, कालनिर्णयखंड[४] पान ४१५ व पुढे उद्धृत. महाभारतातील शिवसहस्रनामावलीमध्ये शिव हा गोचर्म पांघरणारा (गोचर्मवसन) असे म्हटले आहे (१३. १७ ११२) त्याला असलेल्या अनेक रूपांमध्ये एक बैलाचेही होते व म्हणून महाभारतात त्याला गोरूप असे म्हटले आहे (१३ परिशिष्ट ४. ओळ ३७).

गोसवाचा सुप्रजन, पर्जन्यवृष्टी इत्यादींसाठी उपयोग ह्या दृष्टीने त्याचा हरिवंशातील उल्लेख पाहावा: एका वृद्ध गवळयाने जेव्हा इन्द्रमखाची स्तुती केली तेव्हा कृष्णाने इन्द्रमखापेक्षा गोयज्ञ चांगला असे म्हटले; त्याने गायींची स्तुती केली आणि गोयज्ञ करण्याचे जाहीर केले. (गोयज्ञं कारयिष्यामि बलादेव न संशय। हरिवंश ५९.६०) तो यज्ञ केल्यानंतर मोठा पाऊस पडला (ह्या कथेसाठी हरिवंश अध्याय ५९ व पुढे पहा)

बैलाच्या अनुकरणाच्या लैंगिक वर्तनाचा दीर्घतमसच्या कथेत उल्लेख येतो. कामधेनूपासून जन्मलेल्या एका बैलाकडून तो गोधर्म शिकला. तो बैल सांगतो की आमच्यात पाप नाही; चोरी नाही; भक्ष्याभक्ष्य नाही; पेयापेय नाही; कार्याकार्य नाही (नास्माकं विद्यते तात पातकं स्तेयमेव च । भक्ष्याभक्ष्यं तथा चैव पेयापेयं तथैव च । द्विपदो बहवो ह्येते धर्म एष गवां स्मृतः । कार्याकार्ये न चागम्यागमनं च तथैव च ॥ मत्स्यपुराण ४८. ४९. ५०; तुलना करा– वायुपुराण– ९९.५४-५५). दीर्घतम्याने मग गोधर्मावर लक्ष केन्द्रित केले आणि आपल्या भावाच्या पत्नीकडे उपगमन करण्याचा प्रयत्न केला. तिने हे बैलासारखे वर्तन आहे हे जाणून त्याचा धिक्कार करुन त्याला गंगेत सोडले. तो गंगेतून वहात जात असता बलिराजाने

---

३. L. de la *Vallee Poussin*, *L'Abhidharmakośa*, Paris-Louvain, 1923 ff, Vol. IV. p. 147, n. s.

४. Calcutta, 1895.

त्याला उचलून घेऊन अन्न दिले. त्याने त्याचे अंतःपुरात रक्षण केले. बलीने मग त्याला आपली पत्नी सुदेष्णा हिच्यापासून पुत्रोत्पत्ति करण्यास सांगितले. हा आंधळा आणि वृद्ध आहे हे पाहून सुदेष्णेने त्याच्याकडे न जाता एका शूद्र स्त्रीला पाठवले. दीर्घतम्याने तिच्यापासून काक्षीवत् वगैरे पुत्र निर्माण केले. बलिराजाला हे मुलगे दिसल्यावर त्याला सुदेष्णेचे कारस्थान लक्षात आले व त्याने तिला त्याच्याकडे जाण्यास पुनः सांगितले व ती गेली आणि तिला मग पाच पुत्र झाले (मत्स्यपुराण ४८. ४९ व पुढे; ४३– सधर्मान् सौरभेयांस्तु वृषभाच्छुश्रुवां-स्ततः . . . । तुलना करा म. भा. १.१०३८– गोधर्मं सौरभेच्च सोऽधीत्य निखिलं मुनिः . . . तुलना करा– वायुपुराण ९९.४७; कथेसाठी म. भा, १.९८.१८ व पुढे, वायुपुराण ९९.४७ व पुढे वगैरे पहा)

बैलाच्या वर्तनाचे अनुकरण आणि प्रजनन ह्यांचा संबंध दीर्घतम्याच्या कथेवरून कळू शकेल. गोसवात गोव्रत असल्यामुळे त्याचा संबंधही मुळात प्रजननाशी असावा.

ह्याच संदर्भात जगदुत्पत्तीची कथा सांगण्यास हरकत नाही. त्या कथेत इतर प्राण्यांबरोबरच बैलाचे रूप घेऊन आत्म्याने आपल्या मुलीशी– गायीचे रूप घेतलेल्या– संभोग करून प्रजनन केल्याचा उल्लेख आहे. "सुरवातीस हे जग म्हणजे केवळ एका पुरुषाच्या रूपातील आत्मा होते. . . . त्याला करमले नाही. . . . त्याला दुसरे कुणी तरी सोबत हवे असे वाटले. स्त्री आणि पुरुष एकमेकांना घट्ट आलिंगन दिलेल्या स्वरूपात त्याचे अस्तित्व होते. त्याने स्वतःचे दोन तुकडे केले. मग पति–पत्नी तयार झाले. त्यांच्यापासून मानव तयार झाले. तिने विचार केला की मला स्वतःपासूनच निर्माण करून हा माझ्यापासून प्रजोत्पत्ति कशी करीत आहे? ठीक आहे मी गुप्त होते. ती गाय झाली. तो बैल झाला. . . . मग गायीबैल निर्माण झाले. ती घोडी झाली, तो घोडा झाला. ती गर्दभी झाली; तो गर्दभ झाला. . . . मग एकखुरी प्राणी निर्माण झाले. ती अजा झाली; तो बस्त (बोकड) झाला; ती अवि (मेंढी) झाली तो मेष (मेंढा) झाला. . . . मग अज–अवि निर्माण झाले. अशाच रीतीने मुंग्यापर्यंत सर्व सृष्टी निर्माण झाली. (शतपथ ब्राह्मण १४.४.२.१ व पुढे; बृहदारण्यक १.२.१ व पुढे) ह्या कथेत पिता–पुत्री ह्या स्वयोनिसंबंधाचा, पशूंचे रूप घेऊन मैथुन करण्याचा आणि जगदुत्पत्तीचा एकत्र उल्लेख आहे. बैल–गाय ह्या रूपात बैल-गायी ह्यांची उत्पत्ति केल्याचाही उल्लेख गोसवाचा पशुवृद्धी आणि सामान्य प्रजननवृद्धी ह्यांच्याशी असलेल्या संबंधाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे.

स्व(स)योनिसंबंधाकडे प्राचीन भारतीय विचारवंत कसे पाहात होते ह्याचा अभ्यास करण्यासाठी काही वेळ गोसव आणि त्याचा प्रजननाशी संबंध हा मुद्दा बाजूला ठेवूया आणि गोसव, त्यातील व्रते (त्यात असणारा स्व (स) योनिसंबंध) ह्यांचे इतर उल्लेख पाहू. बौद्ध ग्रंथात मोहजन्य दुर्वर्तनाचे उदाहरण म्हणून गोसवातील व्रतांचा उल्लेख केला गेला आहे. (अभिधर्मकोशभाष्य ४.६८; तुलना करा, अभिधर्मदीप, विभाषाप्रभावृत्तीसह, ४.३.९१. ह्युएनत्संगाची L. de la *Valle'e Poussin* ह्यांनी फ्रेंचमध्ये अनुवादित केलेली वाक्ये पाहून त्यालाही गोसवातील व्रतांची माहिती होती असे दिसते – "Les femmes et les hommes prennent le voeu du taureau (*g vrata*); its humment l'eau; ils coupent l'herbe aver les dents; ou bien restent eu place ou bien vont; sans distinguer quiest parente ou e'loigne'e, suivant la rencontre, ils s'unissent" L. de la *Valle'e Poussin* हा परमार्थ, ह्या टीकेतील वाक्ये फ्रेंचमध्ये उद्धृत करतो; त्यात गोसवामध्ये गोव्रत करताना कुणाशी संबंध ठेवावा ते सांगताना आई, बहीण ह्यांबरोबरच आत्या (किंवा मामी), थोरली मुलगी, धाकटी मुलगी ह्यांचाही उल्लेख आहे. (वैदिक ग्रंथात न मिळणारी ही माहिती आहे). ह्याच संदर्भात (म्हणजे मोहज दुर्वर्तनाच्या) पारसीकांच्या स्व(स)योनिसंबंधांचाही बौद्ध ग्रंथामध्ये निषेधपर उल्लेख आहे आणि पारसीकांच्या मात्रादिगमनाच्या चालीरीतीमुळे त्यांच्याबद्दल तुच्छ भावना दिसते (विभाषाप्रभा टीका ४.३.९१; अभिधर्मकोशभाष्य ४.६८;) अभिधर्मकोशभाष्य ४.६८ काठीचे मत उद्धृत करते व त्यांच्या मतानुसार मातृग्राम म्हणजे स्त्रीवर्ग हा उखळ, फुले, फळे, पक्वान्ने, तीर्थ, रस्ता ह्यांच्यासारखा आहे. (ये चाहुर् उदूखलपुष्पफलपक्वान्नतीर्थमार्गप्रख्यो मातृग्रामः।) म्हणजे ह्या गोष्टी जशा कुणीही कसाही वापरू शकतो तशाच स्त्रिया आहेत. दिव्यावदान पान २५७ येथील[5] एका परिच्छेदात सदृश विचार आला आहे. त्यात म्हटले आहे की स्त्री रस्त्याप्रमाणे आहे. ज्या रस्त्याने बाप जातो त्यानेच मुलगा जातो. पण तो रस्ता मुलाला दोष निर्माण करीत नाही ... ज्या तीर्थावर बाप आंघोळ करतो त्यावरच मुलगाही करतो. ...

शांतरक्षिताच्या तत्त्वसंग्रहामध्ये (श्लोक २४४७) धूर्त पारसीकांना मातृविवाहादींमध्ये काही दोष वाटत नाही असे म्हणून त्यांचा उपहास केला

५. ed. E. B. *Cowell*, R. A. *Neil*, Cambridge, 1886.

आहे. स्मृतिचंद्रिका[६] १. पान १० आणि स्मृतिमुक्ताफल (वर्णाश्रम)[७] पान १३० मध्ये बृहस्पतिस्मृतीतील काही वचने उल्लेखिलेली असून काही तऱ्हेवाईक चालीरीतींमध्ये पारसीकांच्या भ्रातृविवाहाचा पाठभेद– मातृविवाह किंवा भ्रात्री-विवाह) उल्लेख आहे. यशस्तिलकचंपू २. पान ९५ व पुढे (४ था आश्वास)[८] स्वतःच्या मातेशी संयोग ह्या पारसीकांच्या चालीचा इतर काही विचित्र चालीरीतींबरोबरच उल्लेख आहे. J. *Histings ERE*, खंड, ८ पान ४५७ मध्ये पारशांच्या दीनकार्द ३.८२ येथील उद्धृत केलेल्या वचनावरून असे कळते की पिता-पुत्री, माता--पुत्र, भाऊ-बहीण ह्यांचा संयोग हा सर्वात परिपूर्ण आहे. मेधातिथीच्या मनुस्मृतीवरील (८.४१) भाषात राजाने मातृ-विवाहावर बंदी घालावी असे सांगितले आहे. ह्या सर्व उल्लेखावरून पारसीकां-मधील चालीरीतीबद्दल पारसीकांचे आणि बौद्ध, हिंदु इत्यादींच्या ग्रंथांतील मत काय होते हे कळून येईल. गोसवामध्ये मातृगमन वगैरे विहित असल्यामुळे त्यावर बंदी घालण्याचा नंतरच्या काळातील ग्रंथांचा प्रयत्नही त्यामुळे का ते कळून येईल.

गोसवाचा प्रजनन, सुपीकता, पशुवृद्धि इत्यादींशी असलेला संबंध ह्या मुख्य मुद्याकडे पुनः वळताना उल्लेख करण्यास हरकत नाही की जगातील अनेक ठिकाणच्या प्रजननविधींमध्ये (fertility rites) पशूंची कातडी, मुखवटे, शिंगे धारण करणे, त्या अवस्थेत नाचणे, बागडणे, अनिर्बंधपणे आणि पशूंच्या विशिष्ट शैलीत संभोग करणे इत्यादी आचार आढळतात. *Thomas Naog cargs* ह्या लेखकाने मुळात लॅटिनमध्ये लिहिलेल्या वाक्यांचे *Meyer* ह्या लेखकाने जर्मनमध्ये केलेल्या भाषांतराचे मराठी रूपांतर पुढे देत आहे. त्यात नववर्षप्रारंभाच्या उत्सवाचे वर्णन आहे: "त्या उत्सवात लोक रात्रंदिवस खात पीत सुटत. सर्व तऱ्हेचे खेळ खेळले जात. भीती किंवा लाज ह्याचा कुणाला ठावठिकाणा नसे, स्वतःच्या वासनेला आनंदित करणारी कोणतीही गोष्ट तेथे स्तुत्य आणि आचरणीय होती. काही माणसे नागडी, फक्त मुखवटे चढवून पळत. पुरुष स्त्रियांसारखे पोशाख करीत व स्त्रिया विशेषतः कुमारिका पुरुषांसारखे पोशाख करीत. कित्येक जण, संन्यासी, राजे ह्यांच्या सारखा पोशाख करीत. काहीजण अस्वले, लांडगे, सिंह, बैल इत्यादींचा आकार

६. ed. J. R. *Gharpure*, Bombay, 1908.

७. ed. J. R. *Gharpure* poona, 1937.

८. Bombay, 1923.

धारण करून चार पायांवर चालत. काही पक्ष्यांचे रूप घेऊन उडत....."[९] *Meyer* ह्या अभ्यासकाने असल्या वर्तनाचा आणि अनिर्बंध लैंगिक जीवनाचा प्रजननाशी, सुपीकतेशी संबंध असल्याचे इतर अनेक विद्वानांच्या मतांचा आधार घेऊन दाखविले आहे.[१०]

विपुल पशूंची प्राप्ती ही विश्वजित नावाच्या यज्ञामध्ये असलेल्या एका शेपटीसह अशा गोचर्मपरिधानाच्या विधीचे फल म्हणून सांगितली आहे. ते कातडे लाल असावे. कारण पशूंना लाल रंग प्रिय आहे (जैब्रा. २. १८२.) किंवा अनेक पशू लाल असतात (तांब्रा. १६. ६. २) असे कातडे पांघरल्यामुळे यजमानाला विपुल पशु मिळतात (तांब्रा. १६. ६१) ते कातडे शेपटी, कान, खूर ह्यांच्यासह असावे (आपस्तंबश्रौतसूत्र २७. २६. १४; मानवश्रौतसूत्र ९. ३.१.२२)

गोचर्माचे महत्त्व सांगतांना जैब्रा. २.१८२ मध्ये अशी एक गोष्ट दिली आहे की पूर्वी माणसांचे कातडे प्राण्यांसारखे होते आणि प्राण्यांचे माणसांसारखे. त्यावेळी ऊन, पाऊस आणि कीटक ह्यांच्यापासून प्राण्यांना संरक्षण करता येत नसे. मग प्राण्यांनी आपण मानवाचे भक्ष्य होऊ या अटीवर कातड्यांची माणसाशी अदलाबदल केली. शतपथब्राह्मण ३.१.२.१३ व पुढे मध्ये हीच गोष्ट आली असून तेथे सर्व प्राण्यांच्या ऐवजी फक्त गाय ह्या एकाच प्राण्यापुरती ती गोष्ट मर्यादित केली गेली आहे. कात्यायनश्रौतसूत्र २२.१.२० नुसार यजमान व पत्नी दोघांनीही गोचर्म पांघरावे.

विश्वजित यज्ञाच्या अनेक फलांपैकी एक फल प्रजनन हे आहे. प्रजापतीने जेव्हा प्रजा निर्माण केली तेव्हा ती विश्वजित यज्ञाच्या योगे केली असे जैब्रा. २.१८४ मध्ये म्हटले आहे. मेक्सिकोतील एका शेतीविषयक विधीत मारलेल्या पशूचे कातडे पुढील वर्षी मारावयाच्या पशूला पांघरवतात[११]. पशुपति शीव ह्याला बैलाचे कातडे पांघरणारा (गोचर्मवसन म. भा. १३.१७. ११२) म्हणतात हे वर उल्लेखिलेच आहे. ह्या सर्वांवरून बैलाचे अनुकरण, याच्याप्रमाणे लैंगिक वर्तन, किंवा एकूणच पशूंचे अनुकरण ह्याचा प्रजननाशी संबंध असावा हे स्पष्ट होईल

९. *Meyer, Trilogie,* I. p. 77.

१०. e. g. *Meyer, Trilogie,* II. p. 114.

११. H. *Hubert,* M *Mauss,* "Essai sur la nature et fonction du sacrifiae," *L' Annee Sociologique,* Vol. 2 (1897–98) 1899, p. 113.

व गोसव यज्ञाचाही प्रजननार्थ उपयोग मुळात असावा ह्या माझ्या म्हणण्यास दुजोरा मिळेल.

हरिणाचे अनुकरण किंवा हरिणाचे रूप घेणे हे आध्यात्मिक किंवा कर्मकांड ह्यांच्या संदर्भात अनेकदा आपणास दिसते. ललितविस्तारात (१. पान २४८) मृगव्रताचा उल्लेख आहे. शिक्षासमुच्चय पान ३२० वर मृगचर्येचा उल्लेख आहे. उत्तराध्ययनसूत्रात मृगचर्येचा अप्रत्यक्ष उल्लेख आहे. (१९. ८३). भागवत पुराणात ऋषभ हा तामसी गो–काक–मृगचर्येने वागत, खात, पीत, मुतत असे सांगितले आहे (५.५,३४). जेव्हा ऋषभाशी स्पर्धा करणारा इन्द्र पाऊस देईनासा झाला तेव्हा ऋषभाने पाऊस पाडला ही कथा ह्या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगी आहे (भागवत ५.३.३) त्याचा मुलगा भरत हा मृगरूपाने जन्माला आल्यानंतरही तपश्चर्या करीत असे (भावबत ५.९.२८ व पुढे). महाभारतात १३.१४.३९ मध्ये इतर तापसांबरोबरच गोचारिन् आणि मृगचारिन ह्यांचा उल्लेख केला आहे. महाभारतात (५. ११४ व पुढे) ययातीची मुलगी माधवी हिची गोष्ट आली असून ती मृगचारिणी होती असे वर्णन आहे. विश्वामित्राने गालवाला आठशे श्यामकर्ण घोडे गुरुदक्षिणा म्हणून द्यावयास सांगितले. गरुडाच्या सल्ल्यानुसार गालवाने ते ययातीकडे मागितले. ययाति गालवाची मागणी पुरी करण्यास समर्थ नव्हता म्हणून त्याने आपली सुंदर मुलगी-माधवी जिच्या प्राप्तीची देव, असुर, मानव ह्यांना नेहमीच इच्छा होती– गालवा जवळ देऊन ती निरनिराळ्या राजांना वापरायला देऊन त्या मोबदल्यात घोडे मिळवावेत असे सांगितले. माधवी "बहुप्रसवधारिणी" आहे असे ययाति सांगतो (म. भा. ५.११४.३). माधवी स्वतःच असे सांगते की मला एका ब्रह्मवाद्याने असा वर दिला आहे की प्रत्येक प्रसूतीनंतर मी पुनः कुमारीच राहीन (म. भा. ५.११४.१०–११). गालवाने तिला घेऊन एका मागोमाग एका अपत्यहीन राजाला ती अर्पण करून त्यांच्याकडून तिची किंमत म्हणून घोडे मिळवले. हर्यश्व राजाला तिच्यापासून वसुमना, दिवोदासाला प्रतर्दन, आणि औशीनराला शिबि असे पुत्र झाले. विश्वामित्राला तिच्यापासून अष्टक हा मुलगा झाला (म. भा. ५.११४.१७ व पुढे). मग तिला विवाह करण्याची इच्छा राहिली नाही. तिने अरण्यात जाऊन तप केले. ती उपास-तापास, व्रते, करीत राहून मृगचारिणी झाली. ती हरिणाप्रमाणे विविधप्रकारचे गवत खात असे; वनातील पाणी पीत असे; मृगांसह आणि मृगांप्रमाणे ती फिरत असे; धर्माचरण करी; ब्रह्मचर्याचे पालन करी (म. भा. ५.११८.५ व पुढे.)

Weber,[12] *Oldenberg*[13] ह्या विद्वानांनी म्हटल्याप्रमाणे कृष्णाजिन हे पुष्टीचे, प्रजननाचे प्रतीक आहे. यजमानाने यज्ञात दीक्षा घेतल्यानंतर त्याला कृष्णाजिन आणि मृगाचे शिंग धारण करावे लागते. (पहा गोपथब्राह्मण १.३.२१) *Leui*[14] आणि इतरही अनेक पंडितांनी दीक्षाविधीचा गूढपणे प्रजननाशी संबंध कसा आहे ते दाखवले आहेच. मृगचर्माचा ब्रह्मवर्चसशी निकट संबंध आहे. गोब्रा. १.२.२ मध्ये असे म्हटले आहे की ब्रह्मचारी जेव्हा मृगाजिन धारण करतो तेव्हा तो ब्रह्मवर्चस मिळवतो. शब्दकल्पद्रुमात गोचर्म शब्दाखाली निरनिराळ्या प्राण्यांच्या कातड्यांच्या दिलेल्या उपयोगात मृगाजिनाचा मोक्ष हा उपयोग सांगणारे समयाचारतंत्रातील वचन उद्धृत केले आहे. ह्यावरून तापसी मार्गात कृष्णाजिनाचे, आणि हरणाचे अनुकरण करण्याच्या चालीचे स्पष्टीकरण मिळेल. तसेच कृष्णाजिनाचे ब्रह्माशी समीकरण कौषीतकिब्राह्मणात केले आहे. (४.११). यज्ञाचा प्रजननाशी निकट संबंध आहे. त्याचेही कृष्णाजिनाशी समीकरण शपब्रा ३.२.१.२८ येथे आहे. तांब्रा ६.७.१० मध्ये यज्ञाला मृगधर्मा म्हटले आहे. यज्ञ हरिणाचे रूप घेऊन पळून गेल्याच्या कथा ब्राह्मणग्रंथात दिसतात (श प ब्रा. १.१.४.१ व पुढे; तैब्रा ३.२.५.६;६.१ व पुढे)

महाव्युत्पत्ति ह्या ग्रंथात (विभाग १७८) मृगशृङ्गव्रती हा शब्द आहे. ऋष्यशृंगाच्या डोक्यावर हरिणाचे शिंग होते; त्यामुळेच त्याला ऋष्यशृङ्ग असे नाव मिळाले (म. भा. ३.११०.१७ तस्यर्ष्यशृङ्गं शिरसि राजन्नासीन्महात्मनः। तेनर्ष्यशृङ्ग इत्येवं तदा स प्रथितोऽभवत् ॥) त्याच्या जन्मकथेत हरिणाचे रूप

---

१२. A. *Weber Indische Studien,* XIII. p. 285.

१३. H. *Oldenberg, Die Religion des Veda,* Berlin, 1899. p. 399, 500.

१४. S. *Levi La doctrin du sacrifice dans les Brahmanas,* Paris, 1898 p. 103; *Hubert, Mauss* "sacrifice," *L'Annee Sociologique,* 2, p. 48; A. B. *Keith,* The *Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads,* Cambridge, 1925, p. 461 f; M. *Eliade, Birth and Rebirth,* New York, 1958, p. 53ff; the same, *The sacred and the Profane,* New York, 1961, p. 197 ff.

घेऊन संभोग करण्याच्या चालीची सूचना मिळते. काश्यपाचे वीर्य उर्वशीला पाहून पाण्यात पडले. एका हरिणीने ते पाणी प्याल्यावर ती गर्भवती झाली व पुढे तिला ऋष्यशृंग झाला. तो जेव्हा दुष्काळी प्रदेशात शिरला तेव्हा एकदम पाऊस पडला (म. भा. ३.१०.११ व पुढे ३.१०.३ पहा– तपसो यः प्रभावेण वर्षयामास वासवम् । अनावृष्टया भयाद्यस्य ववर्ष बलवृत्रहा ॥) *Meyer* ने म्हटल्याप्रमाणे[१५] शृङग हे ऊर्ध्वलिङगाचे प्रतीक असून ते धारण करणारा ऋष्यशृङग हा सुफलीकरणाशी संबद्ध आहे. त्याला अपत्यहीन राजा दशरथ ह्याने केलेल्या यज्ञात महत्त्वाचा भाग आहे. (वाल्मीकि रामायण, बालकांड १२.)

मारीच सुंदर, सोनेरी हरिणाचे रूप घेऊन आला होता व त्याच्याबद्दल सीतेला आकर्षण वाटले ही रामायणातील कथा प्रसिद्ध आहे. (वाल्मीकि रामायण, ३.४२ व पुढे). रघुवंशात (८.७९ व पुढे) तृणबिन्दु ह्या ऋषीची गोष्ट आली आहे. तो दुश्चर तप करीत असता इन्द्राला त्याची भीति वाटली; आणि त्याच्या तपात विघ्न आणण्यासाठी त्याने एक अप्सरा त्याच्याकडे पाठवली व तिने शृंगारिक चाळे करून तृणबिन्दूच्या समाधीचा भंग करण्याचा प्रयत्न केला. त्याने तिला तू मनुष्यजातीत जन्माला येशील असा शाप दिला व त्यानुसार ती मानवजातीत जन्मून अजपत्नी इन्दुमती झाली. येथे लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट म्हणजे त्या अप्सरेचे नाव हरिणी असे आहे. महाभारतातील शिवसहस्रनामावलीत शंकराचे एक नाव "हरिण" असे आहे (म. भा. १३.१७ १४८) आणि म. भा. मध्येच त्याला मृगरूप असेही म्हटले आहे (१३.१७.४५).

हरिणाच्या रूपात संभोग करण्याचा साक्षात् उल्लेख महाभारतातील किंदमाच्या कथेत आला आहे.[१६] पांडूला अरण्यात एकदा एक मृग मृगीशी संभोग करताना दिसला. त्याने त्याच्यावर बाण टाकले; तेव्हा माणसाच्या आवाजात राजाची कानउघाडणी त्याने केली आणि तूही माझ्याप्रमाणे संभोग करताना मरशील असा शाप दिला. तो म्हणतो की माझे नाव किंदम असून मुळे आणि फळे खाऊन, मृगाचा वेष धारण करून मी अरण्यात राहतो. इतर माणसांच्या लाजेने मी हरिणीचे रूप घेतलेल्या माझ्या पत्नीशी हरिणाचे रूप घेऊन संभोग केला (म. भा. १. १०९.५ व पुढे– मुनिं मूलफलाहारं मृगवेषधरं नृप । वसमानमरण्येषु नित्यं शमपरायणम् ॥ २४ ॥ . . . अहं हि किंदमो नाम तपसाप्रतिमो मुनिः । व्यपत्रपन् मनु-

---

१५. *Meyer, Trilogie*, I. p. 42.

१६. अ. ज. करंदीकर, "पांडुचरित्राचा पुनर्विचार," महाराष्ट्रसाहित्य-पत्रिका, १५७, एप्रिल–जून १९६६, पान ४४ व पुढे.

ष्याणां मृग्या मैथुनमाचरम् ॥ २६ ॥ मृगो भूत्वा मृगैःसार्धं चरामि गहने वने। ... ॥ २७ ॥ ह्या कथेमध्ये दोन मुद्दे लक्षात घेण्याजोगे आहेत. एक म्हणजे तपश्चर्येचा एक भाग म्हणून हरिणांसारखे, पशूंसारखे राहणे व दुसरा हरिणांच्या-पशूंच्या रूपाने संभोग करणे.

हरिणाचे रूप घेऊन संभोग करण्याचा उल्लेख ऐतरेय ब्राह्मणातील (३.३३) प्रजापतीच्या कथेत येतो. प्रजापतीला आपल्या मुलीबद्दल आकर्षण निर्माण झाले. हरिणीचे रूप घेतलेल्या तिच्याशी त्याने हरिणाच्या रूपात संभोग केला. तेव्हा देवांनी रुद्राकरवी त्याच्यावर बाण सोडले. त्याच्या वीर्यातून मग सर्व सृष्टी निर्माण झाली (ऐब्रा. ३.३४; तुलना करा जै ब्रा. ३.२६४; मैत्रायणी संहिता ४.२.१२; शपब्रा. १.७.४.१ व पुढे). ह्या कथेत हरिणाचे–पशूचे रूप घेऊन संभोग करणे व प्रजनन हे दोन मुद्दे लक्षणीय आहेत. A. *Kuhn* ह्या लेखकाने[१७] युरोपमधील नववर्षदिनोत्सवाच्या वेळची हरिणाचे रूप घेऊन संभोग करण्याची उदाहरणे दिली आहेत. तो उत्सवही प्रजननविधीचाच प्रकार आहे.

Kuhn ने असे म्हटले आहे की "... die Verwandlung der Gotter in die Thiergestalt, gehort sicher in der Regel dem hochster altertum an (देवांनी पशूंच्यात आपले रूपांतर करून घेणे हे फार प्राचीन काळापासून आहे.[१८] त्याने अनेक देशातील कथा ह्या संदर्भात दिल्या आहेत, उदा. झेऊस या देवाने आपल्या पर्सिफोनि ह्या मुलीशी सापाच्या रूपात संभोग केला; व मग तिला झाग्रेउस् झाला[१९]. ह्या कथेचे प्रजापतीच्या कथेशी साम्य सहजपणे दिसणारे आहे. *Robert Graves* ने दिलेल्या[२०] दुसऱ्या एका कथेत झेऊसला नेमेसिस्‌बद्दल आकर्षण वाटले. ती त्याच्यापासून दूर पळत तिने पाण्यात जाऊन माशाचे रूप घतले व मग तोही मासा झाला. मग तिने आणखी अनेक प्राण्यांची रूपे घेतली. त्यानेही ती ती घेतली. ती हंस होऊन आकाशात उडाली; तोही हंस होऊन उडाला व शेवटी त्याने तिला पकडले. दुसऱ्या

---

१७. A. *Kuhn* in *Rajendralal Mitra Indo Aryans*, II, London, 1881, p. 300 f.

१८. *Kuhn*, *Herabkunft des Feuers und des Gottertranks*, Berlin, 1859, p. 177.

१९. *Kuhn*, *Herabkunft*, p. 166.

२०. R. *Graves, Greek Myths*, London 1958, p. 206 (section 62)

एका गोष्टीतही झेऊसने लेडाशी हंसाच्या रूपात संभोग केला[२१]. म. भा. १३. परिशिष्ट १.४.१५ व पुढे मध्ये शंकराची विविध रूपे दिली आहेत त्यात ती विविध देवांची, माणसांची, पिशाचांची, कासव, मासा, यक्ष, राक्षस, वाघ, सिंह, पक्षी, घुबड, कोल्हा, हंस, कावळा, गिधाड, बैल, हत्ती, उंट, गाढव, इत्यादी अनेक रूपे घेतो असे म्हटले आहे. रावणापासून भीती वाटून इन्द्राने मोराचे, यमाने कावळ्याचे, कुबेराने सरड्याचे आणि वरुणाने हंसाचे रूप घेतले असे रामायणात (उत्तरकांड १८.६) म्हटले आहे. शंकराचे विविध गण सुद्धा वाघ, सिंह, वगैरे प्राण्यांची तोंडे लावून फिरत. (स्कन्दपुराण, माहेश्वरखंड, कौमारिकाखंड, २७.३५). शंकर काय करीत आहे हे पाहण्यासाठी अग्नी कबूतराच्या रूपात आला व शंकराला हे कळल्यावर त्याने क्रोधाने आपले वीर्य त्याला ग्रहण करण्यास सांगितले (स्कन्द पु. माहेश्वर. कौमारिका २९. ८२ व पुढे) कामशास्त्रावरील ग्रंथात (कामसूत्र २.६.३७ व पुढे; रतिरहस्य १०. २० व पुढे) अनेक चित्ररते सांगितली असून त्यात विविध प्राण्यांच्या अनुकरणाची शौन (कुत्र्याप्रमाणे) गर्दभाक्रांत, मार्जारललितक, व्याघ्रावस्कंद, वाराहघृष्टक, तुरगाधिरूढ अशी विविध चित्ररते आहेत.

वरील सर्व माहितीवरून पशूंप्रमाणे, वागणे, त्यांचे रूप घेणे, त्यांच्याप्रमाणे संभोग करणे इत्यादी गोष्टी प्राचीन भारतात– इतकेच नव्हे तर जगातील इतर प्रदेशातही कशा पसरलेल्या आहेत ते कळेल. ह्या पशूंच्या अनुकरणाला सामान्यतः पशुवाद (animalism) असे मी म्हणतो. हा पशुवाद मुख्यतः कर्मकांडाचा (ritualism) किंवा आध्यात्मिक प्रवृत्तींचा (spiritualism) भाग म्हणून येतो, काही ठिकाणी केवळ तो पुराणकथात्मक आहे. कर्मकांडातील पशुवादाचा प्रजनन, सुफलीकरण, पाऊस, पशुवृद्धी, इत्यादींशी संबंध दाखवलाच आहे. आध्यात्मिक मार्गात योगसाधनेचा एक भाग म्हणून मोक्षाचे, साधन म्हणून पशुवाद येतो. वरवर पाहता कर्मकांड (ritualism) व अध्यात्म (spiritualism) ह्यांच्यात विरोध दिसतो व म्हणून ब्राह्मणग्रंथ– ती मुख्यतः कर्मकांड सांगतात व उपनिषदे– जी मुख्यतः आध्यात्मिक आहेत ह्यांच्यातही परस्पर विरोध आहे. क्रांती वैचारिक उपनिषदांनी केली वगैरे विचार गेल्या पिढीतील पाश्चात्य व भारतीय विद्वानांनी मांडले. आता हळू हळू ह्या भूमिकेला दोन्ही विद्वान मुरड घालीत आहेत. तरीही ह्या दोन क्षेत्रात किती साम्यस्थळे आहेत. एकमेकांशी देवाण घेवाण आहे हे लक्षात येण्यासाठी इतर अनेक उदाहरणांबरोबरच पशुवादाचा उल्लेख उदाहरण म्हणून करण्यास हरकत नाही.

---

२१. *Graves Greek Myths*, p. 207 (section 62).

कै. अ. का. प्रियोळकर

सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

(अठराव्या शतकाच्या आरंभीं एका पोर्तुगीजानें लिहिलेला मराठी गद्य ग्रंथ)

॥ तीसरा भाग ॥

॥ सत्यवंत देवाचा माणुस अवतार दाखवीतो ॥ छ ॥

॥ पैलें ग्नान सुर्यातें तेज सत्यवंत देवमाणुस अवतार करायाला कोण कारण म्हणुन दाखवीतें ॥

ग्न्यान उपदेशाच्या पैल्या भागामधें ॥ सत्यवंत देव आहे म्हणुन ॥ त्यो येकच अस्तां त्रीत्व होउनी आहे ॥ म्हणजे पिता ॥ पुत्रु ॥ स्पीरीतु सांतु तीगजण एकच देव म्हणुन ॥ ह्या सत्यवंत देवाचे सुभाव ॥ स्वरूप ॥ लक्षणे कोणती म्हणुन ॥ सत्यवंत देवाचीं स्वभावलक्षणें अणीक कोणा येका वस्तुला नाहींत म्यणुन ह्या सत्यवंत देवाबगर अणीक कोण वस्तुला देव सांगत्यात ॥ ते लटीक देव म्हणुन ॥ दुसऱ्या भागामधें सर्वेश्वर कैसें करून सकळांस आदीकारण होउनी आहे म्हणुन ॥ साहा देवसांमधे परलोक ॥ भूलोक ॥ त्यांत आहेता ईतुकीया वस्ता रचील्या म्हणुन ॥ आदि पुरुषाला सौंसाराचा धणी करून सौंसाराचें भाग्ये दिलें म्हणुन ॥ त्या सुखाच्या मळ्यांत होत्या ईतुक्या वृक्षांमधें ॥ येक वृक्षाचें फळ मात्र खाउ नको म्हणुन फर्मावीलें ॥ आदि पित्यानें तें फळ खादलें ॥ म्हणुन अधीं दीलीं च्यारी देवदानें ॥ त्या पापाबदल काडुन ॥ सुखाच्या मळ्यांतुन बाहीर घालुन ॥ अवघे कष्ट सोसायाला प्रायश्चित दिलें म्हणुन ॥ भुलोकांत पाप भरले म्हणुन जगबुड धाडुन ॥ आठजण माणुसें वेगळे करून ॥ अणीक जीवंत स्वामीयाने सांगीतली ती पेटांत उतरली । तीं वेगळे करुन ॥ वरचील अवघीं मेलीं म्हणुन ॥ नोये देखील. पेटांत उतरल्यां आठ जणां अणिक जीवंता-पासुन ॥ स्वामीयाने आशीर्वाद देउन ॥ दुसऱ्याने भुलोकांत माणुसें ॥ अणीक जीवंत भरलीं म्हणुन ॥ वेवेगळी माणुसांची बोली ॥ माणुसाचें वर्णाचें अंतर कैसें करून आलें म्हणून सांगीतलें कीं ॥छा॥ आता ह्या तीसऱ्या भागामधें ॥ सर्वेश्वराच्या माणुस अव-ताराचें वर्तमान सांगावें ॥छा॥ ह्या पैल्या तेजात सत्येवंत देव माणुस अवतार करायाला

कोण कारण म्हणुन समजावें ।।छ।। म्हणजे सर्वेश्वर अपरांपर सर्व बरवें होउनी आहे म्हणुन ।। जें माणुसांनी सर्वेश्वरास नां आवडे पाप केलें ।। म्हणजे आडविलें फळ खादले ।। तें पाप अपरांपर पाप झालें ।। अपरांपर पाप उधरायास अपरांपर परीहार होवें ।।छ।। अपरांपर परीहार देवदुततर ।। समस्त माणुसें ।। अणीक देवदुतें येक मेळुन उधरवनां ।। प्रमाण होउनी आहेत ।। त्याचे पुण्ये तैसेंच परमाण होउनी आहे म्हणुन ।।छ।। तर सर्वेश्वरास अपरांपर पापाचे परिहार करायाला माणुसें मोक्षात रीग आडवीलें ।। नरकांत प्राप्त झाले ।। म्हणुन हें अवघें फारीग करायाला अपरांपर सर्वेश्वरास माणुसे अवतार करायाला मन आलें ।।छ।। हा माणुस अवतार खरा सत्यवंत देवाचा माणुस अवतार म्हणुन माणुसांस समजायाला ।। बहुत कष्ट अदीं दुरद्रिष्टी पुण्यादीकांला जाणउन आपल्या वेदांत लीहुन सांगीतलें ।।छ।। म्हणजे लै वरुषे जगबुड होउन गेल्या उपर येक थोर पुण्यादिक होता ।। त्याचे नांव आव्र-हाउं ।। त्यो सर्वेश्वरावर बहुविस्वास भक्ति हो उन ।। पुन्या वाटेवर चालत होता ।।छ।। ज्यात सर्वेश्वर द्रिष्टी पडुन ।। सोईन्यांमधें घरवंस न राहुं नको म्हणुन सांगीतलें ।। अणी वीस्तीर्ण मुलुक त्याला दाखवु न तेथें घरवंस न राहयाला सांगीतलें ।।छ।। त्यो ।। स्वामी सांगीतल्याप्रमाणी ।। अपुल्या कुटुंब देखील ।। त्या मुलकामधें जाउन राहिला ।।छ।। त्याला स्वामीयाने आगणीत लोकामधें श्रेष्ट करीन म्हणुन सांगीतलें ।। तुझी आस्त्री वांज होउन आहे ।। पण अम्हीं पुत्रसंतती देईन ।। तुझें गोत्र पीडीन पीडी परलोकांच्या नक्षत्रां ।। अणींक दर्याच्या वाळवा ईतुक्यासारीखें वर्तयास करीन म्हणुन ।। त्यामधें येक पुत्र जन्मल ।। त्यो भुलोक अवघें तारील म्हणुन ज्या आब्राहांम पुन्यादीकास स्वामीयानें बोलीलें ।।छ।। तैसेंच स्वामी त्याला बहुत भाग्ये देउन ।। त्याचे गोत्र विस्तीर्ण करून ।। वीस्तीर्ण मुलुक देउन त्याचें गोत्र अपली प्रजा म्हणुन ।। स्वामीयानें प्रीतीन चालविलें ।।छ।। त्या गोत्रामधे थोर पुंन्यादीक निपजले ।।छ।। त्या पुण्यादीकांमध्यें दुरद्रिष्टी पुंण्यादीक होते ।।छ।। त्यांला स्वामीयानें अपली देवगुप्त अपल्या वेदातलीं त्यास सांगुन ।। अपणास आवडती पुजा ।। आवडतें धर्मकार्ये ।। अणी सर्वेश्वराच्या वेदगुप्तासारीखीं लक्षणें होतीं तीं त्याला जाणवीलीं ।। छ छ छ ।।

।। दुसरें तेज ।।

।। सत्यवंत देवाचा माणुस अवतार खरा माणुस अवतार म्हणुन दाखवीतें ।।छ।।

ग्रंथ परीयंत्र सांगीतल्यावर ।। आणीक सर्वेश्वरान त्यां दीर्घ द्रिष्टी पुण्यादीकांस अणीक देवगुप्त जाणविलीं तीं सांगावीं ।। छ ।। म्हणजे कोणत्या गोत्रामधें अपण

माणुस सुभाव घेउन माणूस जन्मल म्हणुन ॥ हें कोणत्या समई कोणत्या राजगोत्रामधें ॥ कोणत्या मुलकांत ॥ कोणत्या गावांत ॥ कोणत्या वरुषामधें ॥ तदवां कोणता पाछा कमावीश करील ॥ कोणत्या आस्त्रीमधे जन्मल ॥ जन्मल्या उपर कोण नवलें संभवतील ॥ परमंडळींतून देवदुत कोटा न कोटी नमस्कार करायला येतील ॥ तीग जण पात्छा नवें नक्षत्र वगुन दूर मुलकांतून ॥ कोणतें मुलुक सेमुन ॥ तीन भेट आणुन ॥ नमस्कार करायाला येतील म्हणून ॥ त्याला कोण नांद ठेवीतील म्हणुन ॥ इजिप्त मुलकांत पळुन जाईल म्हणून ॥ येरोदी राजा स्वामी यास जीवीं मारायास सोदील म्हणुन ॥ स्वामी सांपडायाला ॥ दोन वरुषामधे जन्मलीं लेकरें ॥ बेतली वींलातीमधें अवघ्यांस जीवीं मारायाला सैन्य धाडील ॥ अणीतो त्यास मारील म्हणुन ॥ दुसऱ्यान ईजीप्तातुन बोलावील तदवां येईल म्हणुन ॥ माणुसांला उदंड उपकार करील म्हणुन ॥ म्हणजे आंधळ्यास डोळे ॥ पांगुळचांस पाये ॥ हात देईल ॥ अनेक दुखणे टाकून ॥ मेल्यास जीव देईल म्हणुन ॥ अणींक भुलोकामधें आहे परीयंत्र कितुकें पुण्ये ॥ धर्मकरणीया करील म्हणून ॥ अपण सोशील अपदा ॥ कष्ट ॥ वीघ्न ॥ मरण ॥ अपलीया खुशीने माणुसांकृतीं मरल म्हणुन ॥ मेल्या उपर ॥ दुसऱ्याने तीसऱ्या दिवशीं जीवंत होईल म्हणून ॥ भुलोक सोडून दुसऱ्याने परलोकीं अपुल्या हूकुमेन चडल म्हणुन ॥छा॥ हें अवघें देवदुतांच्या ॥ उतम तरीयांच्या पुण्यादिकां दूर द्रिष्टीयांच्या बोलण्यांनी जाणउन ॥ अपण ॥ लै वरुषे माणुस अवतार करायाच्या अदीं ॥ अपल्या वेदांत लीहुं फर्मावीलें ॥ सत्यवंत देवाच्या माणुस अवतारांचीया करणीया म्हणून दाखवायाला ॥ हीं लक्षणे अवघीं सत्यवंत देवाचीं खरीं लक्षणें झाल्याबगर ॥ देवदुतांची ॥ भुतांची ॥ माणुसांची लक्षणे होणार नाहीत ॥छा॥ म्हणजे इतुक्या हजारांवर्षा अदीं ॥ मग संभवल कोण येक कार्य ॥ खरे बोलायाला अपरांपर ग्यान होतें ॥ अवघे बगुन चुक नाहींसें समजायाला ॥ सांगीतलें तें खरें संभवल म्हणुन ॥ अपरांपर बळ होतें । अवघें प्रतिपाळुन ॥ काहीं चूक नस्तां सांगीतल्यासारीखें काम होयाला ॥छा॥ म्हणजे सर्वेश्वरान ॥ अपुल्या माणुस अवताराचे जाणवीलें तें ॥ अवघें चुक नास्तां खरें संभवलें ॥ तर सर्वेश्वराचा माणुस अवतार खरा माणुस अवतार म्हणुन सत्य मानावें ॥छा॥ लटीक देवाचे बहुत बालंट अवतार पुराणांत लीहींले ते अवघे भुताचे अवतार ॥छा॥ बालांट अवघे अवतार होउं ॥ कैसे झालें तर ॥ सत्यवंत देवाचे अवतार म्हवेत ॥छा॥ दोन प्रस्तावानी ॥ पैला ॥ अम्ही या प्रसंगात देवाच्या अवताराचीं अदीं सांगीतली तीं लक्षणें ॥ त्यां देवतींच्या अवतारांला म्हवतीं ॥ दुसरा ॥ त्यां पुराणात लीहील्यात अवतार ॥ जुंज झगडे भोग व्यापार करायाला झाल्या बगर ॥ माणुसांस

बरवें ॥ पुण्ये ॥ सत्यवंत देवाचा मान होयाला केलें नाहीं ॥ सत्यवंत देवाचा माणुस अवतार अवघा पुण्ये अवघा माणुसांस बरवें ॥ अवघा सर्वेश्वरास स्तोत्र होयाला सत्यवंत देवान माणुस अवतार केला ॥ छ छ छ ॥

॥ तीसरें तेज ॥

॥ सदा नीत्यकनिके मरीये देवमातेच्या जन्माचें वर्तमान दाखवीतें ॥

सर्वेश्वराने जाणवीलें तसेंच ॥ आब्रहाम म्हणायाच्या पुंण्यादिकाच्या चाळीस पीडी गेल्या उपर ॥ सत्यवंत देवमाणुस करायाला नेमीलें काळ आलें ॥छ॥ तदवाच सत्यवंत देवान अपणास माता होयाला नेमीली ती येक परीसुद कनिका आस्त्री मरीयें म्हणायाची होती ॥छ॥ ती उत्म पुंण्यादीकांची लेंकी ॥ हें कसें म्हणुन पुसलें तर सांगतो ॥छ॥ तीचे बाप ॥ अणीक माय दोग जण ॥ म्हणजे दयाळनी ॥ अणीक आनाई ॥ आस्त्री पुरुष म्हातार काळापरीयंत्र पुत्र फळ मागुन आलें ॥ शेवटी म्हातार प्रायेमधें ॥ सर्वेश्वराच्या दयाने आनाई गरवार होउन ॥ नौ महीने गेल्या उपर ॥ तीला येक उत्म लेंकी जन्मली ॥ तीला भुलोकामधें सारीखी आस्त्री न्होती ॥ छ ॥ म्हणजे समस्त माणुस जातीत मायेच्या उधरींत गर्भ संभवत्यात ॥ पण ही उत्मी लेंकी ॥ सर्वेश्वरांची माये म्हणुन ॥ जन्म बापाच्या कळंकावीण ॥ देवईष्ट कृपेन भारून ॥ मायेच्या उधरींत पैल्या क्षणाधर्ने गर्भी संभवली ॥छ॥ ह्यावर सर्वेश्वराने बहुकरून तीचा आत्मा उत्म पुंण्यानी शीणगारीला ॥ तीं पुंण्ये रोज रोज आदीक आदीक चडत होतीं ॥ म्हणून तीच्या आत्म्यासारीखा आत्मा ॥ अणीक आस्त्री न्हवती ॥ अणीक म्होरे ना होईल ॥छ॥ आत्म्याची संगाती सारीखा शरीर स्वरूप सुंदरशीणगारीला ॥छ॥ ती जन्मल्या उपर तीला मरीये नांव ठेवीलें ॥ म्हणजे राणी ॥ साहेबीण ॥छ॥ ही सर्वेश्वरावरी उत्म प्रीती होउन पुंण्य वाटेवर जप ॥ ध्यान ॥ तप करून सदां चालुन आली ॥ सदां परी सुद कनिका असन म्हणुन ॥ सर्वेश्वराला वचन देउन नीश्चय केला ॥ छ ॥ लग्न करायाला प्राये आले ॥ तदवां तिला श्रेष्ठ माणुसें होते ते ॥ लग्न करूं सांगीतले ॥ तदवां ती सर्वेश्वराला विनंति करून ॥ सदां आकुवारी असन म्हणुन ॥

ज्यो नीश्चय केला ॥ लग्न करून ॥ तें कसें होईल ॥ म्हणुन सर्वेश्वराला पुशलें ॥ छ ॥ तदवां ॥ काहीं चिंता नास्तां ॥ बऱ्हाड कर म्हणुन ॥ सर्वेश्वराने तीला प्रति उतर दीलें ॥ छ ॥ म्हणजे जे पुरुष सुत्ध नीत्य अकवारी होउन ॥

तुझ्या पुण्यास काहीं वीघ्न करीनां होईल ॥ पण दोग जण भईणभाऊ सारीखें असाल ॥छ॥ सत्यवंत देवाच्या मना सारिखें राजगोत्रमधें देव आदीकोजी पुण्यादिका संगें वऱ्हाड झाली ॥छ॥ त्या उपर दोग जण नजरे नगरात घर वसंनराहुन रोज रोज आदीक आदीक पुण्ये करीत होते ॥ छ छ छ

॥ तीसरा भाग ॥

॥ चोउतें तेज ॥

॥ देव दुताने स्थावग क्रुपाजीचें जन्म जाणवीलें ॥
याचें वर्तमान दाखवीतें ॥

सदा परीसुद कनीके मरीये मातेला ॥ जुदेय शारांत एक पुण्यादीक सोहीरी ईलीजाबेत म्हणायाची होती ॥ म्हणजे देवदानाई ॥ तीच्या पुरुषाचें नांव जकरीयस ॥छ॥ ते दोग जण फुडें बहुत भक्तीने देवाजवळ पुत्रफळ मागत होते ॥छ॥ पण त्या दोगां जणास म्हातार प्राये झालें ॥ म्हणुन पुत्रफळाचे भरवंसा म्होता ॥छ॥ ऐसें आस्तां त्या पुण्ये आस्त्रीच्या पुरुशाला जेरुजालें म्हणायाच्या देउळांत पुजा करायाला दीवस आला ॥छ॥ पुजा करीतांना ॥ देवाऱ्यावर वीस्तो ठेउन ॥ देवाला धुंप दाखवीतां ॥ देवाच्या उजवीकडे येक देवदुत द्रींष्टी पडुन ॥ त्याजवळ ऐसें बोलु लागला ॥ तुं शिउं नको ॥ त्वां मागीतला पुत्रफळ स्वामीयानें तुला दिला ॥ तुझी आस्त्री गरवार होउन तुम्हांस येक पुत्र जन्मल ॥ तो पुत्र स्वामीयाला वाट मुस्तैद करील ॥ सर्वेश्वराच्या सन्मुखांमधें थोर होईल ॥ माते उधरींत अस्तां ॥ देवाचें ईष्ट प्रसाद त्यास पावल ॥ स्पीरीता सांतान पुर्ण होईल ॥ म्हणुन देवदुतानें सांगीतलें ॥छ॥ त्यो गुरु पुण्यादीक हें वर्तमान ऐकतांच ॥ अम्हेंची आस्त्री वांज ॥ आम्ही दोग जण म्हातारे झालों ॥ ह्या समई अम्हांस पुत्र जन्मल म्हणुन ॥ कोण लक्षण म्हणुन देवदुताला प्रतिउतर देउन पुशलें ॥छ॥ तदवां देवदुतान त्याला सांगीतलें ॥ अम्ही सर्वेश्वराच्या सन्मुखीं अस्तां लटीक वर्तमान सांगत नाहीं ॥ पण तुला पुत्र जन्मल खरें सांगतों ॥ ह्या सत्याचें लक्षण मागतोस कीं ॥ तर तुला पुत्र जन्मल परीयंत्र ॥ तुं मुका होशील म्हणून देवदुतान सांगीतलें ॥छ॥ त्यो गुरु पुण्यादीक देउळाच्या बाहीर निगुन मुका झाला ॥ म्हणुन कोणाजवळ बोल नास्तां उगाच घरास गेला ॥छ॥ ह्या उपर सर्वेश्वराच्या दयान त्या पुण्यादीकाची आस्त्री गरवार झाली ॥छ॥ ती म्हातार प्रायेमधें गरवार झालीं म्हणुन पांच महीने परीयंत्र लाजुन ॥ बाहीर नीग नास्तां ॥ द्रीष्टी पडनां झाली ॥छ॥ ॥छ॥ ॥छ॥

॥ पांचवें तेज ॥

॥ सर्वेश्वरान सदां परीसुद मरीये मातेला ॥ गाब्रीयेल म्हणायाचा श्रेष्ट देवदुत हेजीव धाडीला ॥ अणीक नीत्य कनिके मरीये ठाई माणुस अवतार केला ॥ म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ॥

भगतीणी येलीजबेत गरवार होउन साहावा महीना चालताना ॥ अनादी सर्वेश्वर पीत्याच्या येक देव पुत्राला माणुस स्वभाव घेयास नेमीलें काळ आलें ॥छ॥ म्हणुन गाब्रीयेल म्हणायाच्या श्रेष्ठ देवदुताला सदां परीसुद कनिके मरीये मातेजवळ ॥ माणुस अवताराचें वर्तमान सांगायाला सर्वेश्वरान पाठवीला ॥ छ ॥ तदवां पवित्र सभेचें चैत्र मास पाचवी सहावें तेरीख झालें ॥छ॥ त्यो श्रेष्ट देवदुत उत्मकनिके मरीये मातेला ॥ अपल्या घरांत जपध्यान करीतानां द्रिष्टी पडुन ॥ तीला ऐसें बोलुं लागला ॥ नमो देव प्रसादांनी परीपुर्ण मरीये ॥ सर्वेश्वर तुम्हंचीये ठाई आहेत ॥ अस्त्रीयांमध्यें तुम्ही सदेव ॥ छ ॥ हें देवदुताचें सांगणे स्वामीणी ऐकुन ॥ अपणामधें घाब्री होउन ॥ हें कोणाचें दंडवत म्हणुन चींतीत होती ॥ छ ॥ तदवां देवदुत स्वामीणीला बगुन ॥ भीउं नका मरीये ॥ देवाजवळ तुम्हास कृपा मेळली म्हणुन ॥ गरवार होयाला ॥ अणीक तुम्हांस पुत्र जन्मल ॥ त्याला जेजु नांव ठेवाल हा थोर होईल ॥ अणीक सर्वेश्वराचा पुत्र नांवाडुन होईल ॥ दावीद म्हणायाच्या रायाच्या अपल्या बापाचें सींहासन त्याला स्वामी देईल ॥ जाको म्हणायाच्या म्हापुरुषाच्या दीवाणांत सदां राज्यस्तीती करील ॥ त्याच्या राज्यास्तीतीला कदीं शेवट ना होईल ॥ छ ॥ हें सदां नीत्यकनीका मरीये आईकुन ॥ देवदुताला ऐसें सांगीतलें ॥ तर हें कैसें होईल ॥ अम्ही पुरुषाला वळखणार नाहीं कीं ॥ छ ॥ तदवां देवदुतान तीला सांगीतलें ॥ स्पीरीतु सांतु सर्वेश्वर तुम्हावर उतरल ॥ सर्वेश्वराचें हुकुम तुम्हांस साउली करील ॥ ह्या पासने तुम्हातुन जन्मल तें सदेव सर्वेश्वराचा पुत्र सांगुं होईल ॥ छ ॥ हेगे तुम्हंची सोहीरी ईलीजबेत म्हणायाची ॥ तीला वांज म्हणुन सांगत होते ॥ म्हातारप्रायेमधे गरवार झाली ॥ साहा महिने झाले ॥ सर्वेश्वरास होईनासें काम नाहीं ॥ देवदुताने सांगीतलें ॥ छ ॥ तदवां मरीये म्हणायाची स्वामीणीनें देवदुताला सांगीतलें ॥ हेगे सर्वेश्वराची दाशी ॥ स्वामीयाच्या उतरासारीखे मला होउ ॥ छ ॥ हें सांगताच क्षणामधे अनादी पीत्या सर्वेश्वराचा सत्यवंत पुत्र ॥ पीत्यासारीखा सर्वेश्वर ॥ त्याउत्म सदां परीसुद कनिके मरीयेच्या उधरींत माणसांच्या पापाकृतीं माणुसाच्या संगावीण स्पीरीतु सांता वरउन माणुस संभवला

॥ छ ॥ म्हणजे सर्वेश्वर त्या सदां परी सुद कनीकेच्या उधरींत होते नीतळ रग्तान येक उतम शरीर सर्व बरव्याच्या गुणांनी रचुन ॥ त्या शरीराला येक उतम आत्मा रचुन ॥ त्याच क्षणामधे त्रीत्वाचा दुसरापण पुत्र सत्यवंत सर्वेश्वर तें शरीर आत्मा देखील अपणाला येकवटुन माणुस झाला ॥छ॥ अदीं सत्यवंत सर्वेश्वर होता तैसेंच त्या क्षणा धर्ने सत्यवंत माणुस झाला ॥छ॥ म्हणुन देव आस्ता त्याला माये नाहीं ॥ सत्यवंत देव पीत्याचा खरा पुत्र ॥ माणुस आस्तां त्याला माणुस स्वभावला बाप नाही ॥ माये आहे सदां परी सुद कनीका मरीयाई ॥ तर खरा देव ॥ खरा माणुस म्हणुन वीस्वासावे ॥ छ छ छ ॥

॥ साहावें तेज ॥

॥ सदां परी सद कनिका मरीयाई माता ईलीजाबेत सोईरीला भेटायास गेली ॥

सदां परी सुद कनिक मरीये मातेला ॥ अपली सोईरी येलिजबेत गरवार झाली म्हणुन ॥ देवदुतान सांगीतलें कीं ॥ छ ॥ तर सदां परी सुद कनिक मरीयाईमाता तें ऐकुन अपली सोईरी येलीजबेत भेटायास धड करून उठुन ॥ जुदेय शारास गेली ॥ त्या पुण्यांदिकाच्या जाकरीयस म्हणायाच्या घरात शीरून ॥ येलीजबेत सोईरीशी बोलेन भेट झाली ॥ छ ॥ तदवां येलीजबेताच्या उधरींत होतें बाळाने उडी घेतली ॥ छ ॥ अणीक येलीजबेत म्हणायाची स्पीरीतु सांताने पुर्ण होउन ॥ सदां परी सुद कनिके मरीये मातेला बगुन ॥ उदंड शब्दान ऐसें बोलुं लागली ॥ छ ॥ आस्त्रीयांमधें तुम्ही सदेंवी ॥ तुम्हचीये कुशीचें सदेंव फळ ॥ अम्हांच्या साहेबा सर्वेश्वराची माता अम्हाजवळ येयाला अम्हांस ईतुके भाग्ये आलें कैसें ॥ तुमचें वचन अमच्या कानामधें पडतांच ॥ अम्हंच्या उधरींत आहे बाळाने संतोषाने उडी घेतली कीं ॥ तुम्ही सर्वेश्वराच्या वचनास सत्य मानीलें ॥ म्हणुन तुम्हीं सदेंव ॥ जें. सर्वेश्वरान तुम्हास सांगुन धाडीलें ॥ तें संपादुन होईल म्हणुन येलीजाबेतान स्वामीणीस बोलीलें ॥ छ ॥ तदवां सदां परी सुद कनीके मरीये मातेने सर्वेश्वरास ऐसें म्हणुन स्तोत्र सांगीतलें ॥ माझा आत्मा सर्वेश्वरास अपरांपर आर्गा स्तोत्र बोलतो ॥ अणीक माजा जीव उडी घेउन अंतःकर्णी ॥ तारका सर्वेश्वराला नमस्कार करीतो म्हणुन गीत गाउन ॥ अणीक उदंड सर्वेश्वरावर गीत गाईलें ॥ छ ॥ त्या उपर उत्म पुण्ये करून येलीजबेताच्या घरांत तीन महीने राहुन दुसऱ्यान नाजरेत अपल्या घरास आली ॥ छ छ छ

॥ सातवें तेज ॥

॥ स्वामी माणुसपणीं जन्मले म्हणुन वर्तमान सांगुन दाखवीते ॥

ह्या तीसऱ्या भागामधें सर्वेश्वराच्या खऱ्या माणुस अवताराचीं लक्षणें सांगुन ॥ माणुसाच्या पार्थाक्रुतीं माणुस अवतार करून ॥ सदां परीसुद कनिके मरीये मातेच्या उधरींत माणुस संभवल म्हणून सांगीतलें कीं ॥ आतां कैसें करून माणुस जन्मले म्हणुन सांगावें ॥छ॥ म्हणजे स्वामीणी नजरेत शारांत घरवंसन आस्ता रोमापुरीच्या पात्छावाने अपल्या मुलकाच्यां अवघ्यां लोकांस अपल्या मीरास गांवास जाउन ॥ अपलीं नावें लीहावीं म्हणून सांगीतले ॥छ॥ ह्याबद्दल स्वामीणी अपल्या राखणदारा देव आदीकोजी संगे ॥ नजरेत शार सोडुन ॥ बेतलें म्हणा-याच्या अपल्या मिराशीच्या शारास नांव लीह्यास गेली ॥छ॥ तेथें सर्वेश्व-राच्या मातेला आणीक जागा मेळला नाहीं ॥ म्हणुन भग्त आदीकोजी देखील येक गुराच्या गोठ्यांत उतरले ॥छ॥ तदवां सत्यवंत देव माणुस अवतार करून णौ महीने झालें ॥छ॥ म्हणुन त्यांत आस्तां पुष्य मासाच्या पांचवीसाव्या तेरीखीं मध्यान रात्रीं ॥ अपल्या उधरींतुन येकच सत्यवंत देव सत्यवंत माणुस होउन अपुला पुत्र जन्म ॥छ॥ सदां परी सुद कनीके मरीये मातेला कनीमुद्रेस काहीं नास नाहींसें ॥ काहीं दुःखाणी ॥ काहीं रग्ताचे लक्षण नाहींसे प्रसुत झाली ॥छ॥ म्हणजे जैसे सुर्य येक नीतळ आरशात रीघुन ॥ बाहीर निगतो तदवां आरशाला काहीं भीनाचे लक्षण लागत नाहीं पण आरशाला आदीक प्रकाश झालें ॥छ॥ तैसें झालें हें ॥ छ ॥ सत्यवंत देवाचा पुत्र सुर्याहुन अपरांपर प्रकाश होउन ॥ त्या सदां परी सुद कनीके मरीये मातेच्या उधरींत प्रवेशुन ॥ माणुस सुभावं घेउन ॥ णौ महीन्या उपर माणुस जन्मुन ॥ मातेला सत्यवंत देव सूर्याचें प्रकाश अदीक प्रकाशल्या बगर ॥ काहीं उणें झालेंच नाहीं ॥छ॥ ती अपलें ताने डोळ्या हुजीर बगतांच सत्यवंत देव म्हणुन वळखुन ॥ थोर संताषून ॥ भक्तिन मानतुवान त्यास पायां पडुन नमस्कार केला ॥ अपुल्या उधरींचा पुत्र म्हणुन हातांत घेउन ॥ दाम देउन ॥ गळवेंग धरून थान पाजीलें ॥ अणीक चीरकुटांनी गुंडाळुन गोठ्यांत नीजवीलें ॥ छ छ छ ॥

॥ आठवें तेज ॥

॥ कोटान कोटी देवदुत येउन स्वामीयास नमस्कार करून त्यामधलें येक धनगरास ॥ स्वामीयाचें वर्तमान सांगुन ॥ जन्मल्या स्वामीला आठव्या दिवशीं आमृत येजुचें ॥ नांव ठेवीलें म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ॥

अनुक्रमणिका

सत्यवंत सर्वेश्वराचा पुत्रु माणुस जन्मतांच ॥ पर लोकींतुन कोटानकोटी देवदुत स्वामी जन्मल्या गोठ्यांत उतरून ॥ अपल्या धण्याला शेवा करून नमस्कार केला ॥छ॥ अणी त्या देवदुतांमधलें यक अपलीं मेंढुर राखत होते धनगरांना द्रिष्टी पडुन ॥ ते धनगर मध्यानरात्रीं देवदुताचें ईतुकें थोर प्रकाश बगुन भें दिसलें ॥ म्हणुन देवदुत त्यांस ऐसें बोलूं लागला ॥ तुम्ही भीउं नका ॥ अदीं तुम्हांस बहु संतोषाचे वर्तमान सांगतो ॥ हें तुम्हास मात्र न्हवे ॥ पण अवघ्या प्रजेस ॥ म्हणजे आज बेतलें नगरांत सौंसाराचा तारककीस्तु म्हणायाचे साहेब जन्मले ॥छ॥ तुम्हांस हें लक्षण होईल ॥ म्हणजे ताने चीरकुटांनी गुंडाळुन गोट्यांत ठेवीलें आहे ॥ तेथें मेळल ॥छ॥ हें वर्तमान सांगतांच ह्या देवदूता संगाती कोटान कोटी देवदुत मेळून ॥ सर्वेश्वराला आर्गदेउन ॥ ऐसें कीर्तन गाइलें ॥ देवाला परमंडळी उदंड संतोष ॥ मन ॥ अणीक भुमंडळी माणुसांस बरीये खुशीनें सुखसंतोष होउ म्हणुन गाईलें ॥छ॥ तदवा धणगर खबर ऐकून ॥ स्वामीला भेट घेउन ॥ धड करून नमस्कार शेवा करायास गेले ॥छ॥ अणीक देवदुताने त्यास सांगीतले प्रमाणी बगुन ॥ तारक तान्यास नमस्कार करून आर्गा ॥ अणीक भेट देउन परतुन गेले ॥छ॥ स्वामी जन्मल्या आठव्या दिवशीं ॥ जें नांव सर्वेश्वराने देवदुता परउन सदां परीसुद कनिके मातेला ठेउ सांगीतलें ॥ तें येजु म्हणायाचें नांव ठेवीलें ॥छ॥ त्याचें अर्थ म्हणजे तारक ॥ माणुस त्या पुरविल्या पापातने पुण्यांत ॥ अणीक मोक्षात तारायाला जन्मले म्हणुन ॥छ॥ त्याच दिवशीं शास्त्राप्रमाणी स्वामीयास वीसुत छेदन करून ॥ अम्हां पापीयां कृतीं कष्टले ॥ छ ॥ हें जेजु म्हणायाचें आमृत नांव ऐकुन देवदुतें ॥ भुतें ॥ माणुसें ॥ अवघे लेहीणेन मांडकुटी घालून ॥ नमस्कार करा म्हणुन सर्वेश्वराच्या वेदात लीहून सांगीतले ॥ छ ॥ कां मटलें तर ॥ सत्यवंत देव माणुसां कृतीं परलोकींतुन सौंसारीं येउन ॥ माणुस अवतार केला कीं ॥ तर अम्ही त्याचें नांव ऐकतांच ॥ खालीं पडावें ॥ छ ॥ देवदुतांस परलोकीं माणुसांची संगाती आलीकि ॥ तर तेही सर्वेश्वरास आर्गी देउन ॥ या नांवास मान देउन ॥ पडावें ॥ छ ॥ भुताने माणुस मोक्षास जाईना होयाला उपाय जो केला ॥ त्यो यां नांवान नासला कीं ॥ तर त्याहीं कसमळाला लाज दीसुन ॥ त्या नांवास पडावे ॥ छ ॥ अणीक त्या नावाचीया करणीया बदल सत्यवंत देवाला ईतुकें मान आलें ॥ म्हणुन देवदुतें ॥ माणुसें ॥ भुतें अवघ्या मांडकट्या घालुन नमस्कार करा ॥ छ ॥ भुतें हें आमृत नांव ऐकतांच ॥ धडकरुन पळुन जात्यात ॥ माणुसें आपल्या आकांतात हें आमृत नांव उच्चारीलें तर ॥ धीर घेत्यात ॥ अणीक आकांतांतुने सुटुन जात्यात ॥ म्हणुन हे आमृत नांव उदंड भक्तीने तुज्या हृदयांत ठेव ॥ अणीक आकांतांत ॥ वीघ्नामधें थोर भरवंशान ॥ हुर्मतीन उचारावें ॥ छ छ छ

।। णौवें तेज ।।

।। तीग जण राजे स्वामीयास नमस्कार करायाला आले म्हणुन ।। त्याचें वर्तमान दाखवीतें ।। छ ।। छ ।।

स्वामी येजु जन्मले तदवां पुर्वदेशाकडे ।। सर्वेश्वराच्या वेदांत अर्दी लीहील्या प्रमाणी ।। येक थोर नवें नक्षत्र उगावलें ।। छ ।। तें नक्षत्र तीगजण राज्यांनी बगुन ।। नवा राजा जन्मला म्हणुन ।। तें नक्षत्र त्याचें लक्षण म्हणुन निश्चय करून ।। अपला मुलुक सोडुन ।। त्या नक्षत्रामागने रात्री ।। अणीक दिवस स्वामी याला नमस्कार ।। शेवा करायाला ।। बाहीर निगुन चालले ।। छ ।। नक्षत्र त्यां म्होरे चालुन वाट दाखवीत गेलें ।। छ ।। बहु दिवसांमधें ।। जेरुजालें म्हणाऱ्याच्या शारांत पावतांच ।। जुदेवांचा राजा कोठें जन्मला आहे ।। अम्हीं त्याचें नक्षत्र पुर्वदेशाकडे बगुन ।। त्याला नमस्कार करायाला आलें म्हणुन ।। पुसुं लागले ।। छ ।। हे वर्तमान ।। त्या शारांत होता त्या मुलकाच्या राजा हेरोदेश म्हणायाचा ऐकुन ।। त्यो अणीक अवघें शारदेखील घाब्रे झाले ।। छ ।। म्हणुन गुरुशास्त्री होते ।। त्यांस हेरोदेश बोलाउन ।। क्रीस्तु कोठें जन्मेल म्हणुन पुशलें ।। छ ।। त्या शास्त्री यांनी ।। सर्वेश्वराच्या वेदांत लीहील्या प्रमाणी ।। जुदे मुलकांत ।। बेतलें म्हणायाच्या शारांत जन्मल म्हणुन प्रती उतर सांगीतलें ।। छ।। हेरोदेश हें वर्तमान ऐकतांच ।। तीग जण राज्यांस गुप्तीं बोलाउन ।। तें नवें नक्षत्र त्यांस द्रिष्टी पडुन कितुके दिवस झाले म्हणुन ।। ईशारतिन पुशलें ।। छ ।। अणीक त्याला बेतले म्हणायाच्या शारास धाडुन ।। तुम्ही तानें ।। अणीक जन्मल्याचा जागा बरें करून वीचारा ।। तुम्हांस मेळतांच अम्हांस वर्तमान सांगा ।। अम्ही तेथें येउन नमस्कार करायाला म्हणुन ।। तीगजण राज्ये जेरुजालें शार सोडुन ।। बाहीर नीगतांच ।। अर्दी पुर्व देशाकडे 'जें नक्षत्र बगीतलें ।। तें दुसऱ्यान त्यास द्रिष्टी पडुन ।। बाळ जन्मला जाग्या परीयंत्र म्होरे चालुन ।।छ।। ह्याजाग्यावर थांबले ।।छ।। तीगजण राजे तें नक्षत्र बगुन बहु संतोष झाले ।।छ।। अणीक त्या घरांत शीरून ।। बाळका स्वामीयाला पाया पडुन ।। अपल्या द्रव्यामधले तीन भेटा दिलीया ।।छ।। म्हणजे सोने राज्यासारीखयाला ।। धुंप ।। देवास म्हणुन ।। नीर मरल माणुसाला म्हणून ।।छ।। नीर म्हणजे येक अपरूप थोर मोलाचां वस्त मेल्या माणुसांच्या आंगास नासना होयाला लावित्यात ।।छ।। हें अवघें ।। अर्दी सर्वेश्वराच्या वेदांत लीहील्या प्रमाणी ।। तसें संभवलें ।।छ।। ह्यांतीन भेटांनी जन्मलें तानें स्वामी सत्यवंत राजा ।। सत्यवंत देव ।। सत्यवंत माणुस सत्य मानीलें म्हणून दाख-

अनुक्रमणिका

वीलें ॥छ॥ स्वामी अवघें जाणत होते तर ॥ बाळ म्हणुन त्यांजवळ बोलले नाहीं ॥ पण त्या तीगां राज्यावर संतोष होउन ॥ त्याचें मन आमृत सुखाने भरून ॥ देवगुप्त शीकउन ॥ हेरोदेश राज्याच्या वाटेवर जाईनासे ॥ त्यास निजांत शीकउन ॥ ते अपुल्या मुलकास आणीक वाटेवर निगुन गेले ॥छ॥ तुं तर स्वामी जन्मले म्हणुन ईतुकीं नवलें ऐकून ॥ च्यार कार्याबदल आभीष्ट होशील ॥छ॥ पैलें सर्वेश्वराचें बळ ॥ म्हणजे त्या गुरांच्या गोठ्यांत दुर्बल मायेच्या उदरींतने जन्मले ॥ पण तेथे होत्या मोन जातींनी तानें आपला धणी म्हणून वळखीलें ॥ सर्वेश्वराच्या वेदांत अदी लीहील्याप्रमाणी ॥ म्हणजे बैलाने ॥ आणीक वैसराने अपला धणी म्हणुन वळखीला ॥ ह्याबद्दल स्वामीजवळ बैसुन ॥ थंड काळ म्हणून ॥ उव देत होतीं ॥ तैसेंच वेसर नमस्कार करीत होतें ॥छ॥ दुसरें परलोकींतून कोटा न कोटी देवदुत ॥ सर्वेश्वराच्या वेदांत अदीं लीहील्याप्रमाणी ॥ त्या गोठ्यांत उतरून ॥ स्वामीयास पायां पडून ॥ चाकरी शेवा केली ॥छ॥ तीसरें ॥ धनगर कपट न्होते माणुसें स्वामीयाचें वर्तमान न ऐकून ॥ धडकरून नमस्कार करायाला भेट घऊन आले ॥ चौतें ॥ दुर मुलकांतून तीगजण राजे स्वामी याचें लक्षण ॥ म्हणजे निपजलें नवें नक्षत्र देखतांच ॥ अवघें सोडुन स्वामीयाजवळ येउन ॥ गोड्यांत जन्मले म्हणुनचींत नास्तां ॥ कोण थोर माणुस ॥ लस्कर त्याजवळ नाहीं म्हणुन बगीतलें ॥ तर अपलें वडीलपण सोडुन ॥ त्योच सत्यवंत देव ॥ सत्यवंत राजा म्हणुन सत्य मानुन ॥ बहू थोर ॥ भक्तीने पाया पडुन ॥ अपलीया भेटा भेटवीलीया ॥ छ ॥ हें अवघें देवाच्या बळाचीया ॥ दयाचीया करणीया स्वामीयान दाखवीलें ॥ छ ॥ आणीक परलोकान ॥ भुलोकान ॥ देवदुतांनी ॥ थोर माणुसांनी ॥ न्हान माणुसांनी ॥ मोनजातीनी ॥ सकळांस धणी म्हणुन ॥ अवध्यानीं वळखीलें ॥ छ ॥ पण जेरुजालें नगरांत होता हेरोदेश राजा ॥ थोर गुरु ॥ थोर शास्त्री ॥ स्वामीयाचें वर्तमान ऐकुन ॥ तेथेंच राहीले ॥ त्यांला हांकार थोर ॥ अणीक भुलोकाची आशा थोर होती म्हणुन ॥ छ ॥ हीं दोनी म्हणजे हांकार अणीक भुलोकाची ढीग आशा येजुस्वामीयाच्या जाग्यांत उतरनांत ॥ छ ॥ त माणुसांस लहीण ॥ अणीक दारीद्र ॥ दुर्बळ ॥ पुंण्ये मोक्षास जायाला शीकवायास आले म्हणुन ॥ छ ॥ तुं तर हांकार टाकुन देउन ॥ सौंसाराचीया ग्रस्तायांवर बहु आशा करूं नास्ता ॥ स्वामी तुज्या मनांत ठेउन ॥ धड करून पुण्या वाटेवर ॥ तीग जण राज्या संगाती ॥ भक्तीन ॥ वीस्वासान चाल ॥ मोक्षास पावशील ॥ छ छ छ

॥ दाहावें तेज ॥

॥ सदां परी सुद देवमातेन चाळीसाव्या दिवशीं प्रसुत झाल्या उपर अपलें बाळ जेरुजालें म्हणायाच्या देउळांत आदी पीत्या सर्वेश्वराला भेटवीलें म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ॥

पुर्वलीया वेदामधें सर्वेश्वराने सांगीतलें जी कोण आस्त्री लेंकी बाळंत होईल ॥ वीटाळ होउन सासष्ट ६६ दिवसां परीयंत्र देउळांत जाउं नये ॥ अणीक पवीत्र देवांची वस्त शीउं नये ॥ लेंक बाळंत झाली तर ॥ चाळीस ४० दिवसां परीयंत्र वीटाळ होईल ॥ चाळीसाव्या दिवशीं अपला पुत्र अम्हांस ॥ म्हणजे सर्वेश्वराच्या देउळांत भेटउन अणीक त्याच्या जाग्यावर दोन खबुत्रें तर ॥ येक मेंड्याचें पील तर ॥ भेट देउन सोडवावा ॥ छ ॥ ह्या वेदाच्या फरमाणाला आचारायास स्वामीणीला खाईदा नाहीं ॥ छ ॥ तें कां म्हटलें तर ॥ परी सुद देवमाता दादुल्या संगावीण गरवार झाली ॥ तीच्या आंकुवारपणाचा शीखा कदीं मोडला नाहींता प्रसुत होयाच्या अदीं परी सुद कनीका ॥ प्रसुत झाल्या उपर सदां परीसुद कनीक होती ॥ तें सर्वेश्वराचें फरमाण ॥ दादुल्याच्या संगाने गरवार होउन बाळंत होतील त्या आस्त्रीयांस सर्वश्वरान सांगीतले ॥ छ ॥ म्हणुन सदा परी सुद कनीके देवमातेला त्या फरमाणाखालीं राहायाला खाईदा नाहीं ॥ छ ॥ पण ईतुकी थोर सर्वेश्वराचीया मातेची महीमा लोकांस कळत नाहीं ॥ म्हणुन ती अणीकां बाईकांसारीखी दिसत होती कीं ॥ ह्या क्रीत देवदुतांची राणी माणुसांला पुण्याच्या वाटेवर चालायाला देखी दाखउन ॥ सर्वेश्वराच्या फरमाणाला मान देऊन ॥ प्रसुत झाल्या उपर चालीसाव्या दिवशी ॥ अपला सत्यवंत देवकमर हातांत घेउन ॥ जेरुजाळें देउळास न्हेउन ॥ देवपीत्याला भेटउन वेदांत सांगीतलें तें भेट देउन ॥ अपणास अणीक अम्हां समस्तांस तारकास सोडवीले ॥छ॥ तदवां देउळांत येक थोर पुण्यादीक शीमिगाव म्हणायाचा बहु म्हातारा गुरू होता ॥ त्यो स्वामीयास बगतांच हातांत तानें घेउन ॥ सर्वेश्वरास उदंड आर्गे देउन स्तोत्र सांगीतलें ॥ सर्वेश्वराच्या वार्तेसारीखें क्रीस्तु साहेब बगीतल्या उपर जीव पुरे म्हणुन वीनंती केली ॥छ॥ म्हणजे सर्वेश्वराने अपण माणुस अवतार करीतील म्हणुन ॥ अणीक त्योच गुरू स्वामीयास बगील म्हणुन ॥ अदीं त्याला जाणवीलें ॥छ॥ म्हणुन वचन झाले ॥ त्यासरीखे सांगीतले ॥ अणीक येजु क्रीस्ताच्या मरणा क्रुतीं सदां परी सुद कनिके मातेला येईल थोर कष्ट ॥ दुःख ॥ दीर्घ दरूषणान बगुन ॥ देवमातेला सांगीतलें ॥ छ छ छ ॥

।। अकरावें तेज ।।

।। येजु स्वामी ईजीप्त मुलकास ।। पळुन गेले म्हणुन हेरोदेश राजा बाळकास मारीलें म्हणुन वर्तमान दाखवीतें ।।

तीग जण राजे हेरोदेश राज्याला स्वामीयाचें वर्तमान सांगनास्तां ।। अणीक वाटेवर अपल्या मुलकास गेले म्हणुन ।। हेरोदेश राजा समजुन ।। स्वामीयाचें जीव नासायाला अपल्या मनांत निश्चय केला ।। अपलें राज्य स्वामी घेईना होयाला ।। जेजु देवांचा राजा म्हणुन ।। छ ।। ह्यावद्दल देवदुत भग्त आदीकोजीला रात्रीं नीजांत द्रिष्टी पडुन ।। जेजुबालक घेउन ।। सदां परी सुद कनीका माता देखील ।। ईजीप्त म्हणायाच्या मुलकास पळुन जा ।। अणीक तुला अम्हीं बोलाउं परीयंत्र तेथेंच राहा ।। हेरोदेश राजा यानें जीवीं मारायाला धुंडील म्हणुन सांगीतलें ।। छ ।। भग्त आदीकोजी तैसेंच रात्री वेळे जेजुबाळक घेउन ।। परीसुद मातादेखील ईजीप्त म्हणायाच्या देशात पळून गेला ।। छ ।। त्या उपर हेरोदेश राजा शैन्य धाडुन ।। बेतलें नगरात ।। अणीक त्याच्या आलीकडे सभोवतें अस्वया होत्या ईतुक्या तान्ह्यां लेकुरांस ।। दोनी वरुषांमधें जन्मल्यास जीवीं मारायास सांगीतलें ।। छ ।। म्हणजे तीगजण राज्यांजवळ ।। नवें नक्षत्र त्यांस कदवां द्रिष्टी पडलें म्हणुन ।। हेरोदेश राज्यानें विचारीलें कीं तर त्यामधे कितुकीं बाळें दावीयें जन्मलीं तीतुकी जीवीं मारूं सांगीतलें ।। जेजुस्वामी चुकनासें ।। छ ।। हेरोदेश राजानें मेल्या उपर ।। दुसऱ्यान देवदुत ईजीप्त मुलकांत भग्ता आदी कोजीला द्रिष्टी पडुन ।। त्याला मेल्या हेरो देशाचें वर्तमान सांगुन ।। अपल्या मुलकांत जाऊं सांगीतलें ।। तदवा भग्त आदीकोजी ।। येजु स्वामी ।। सदां परी सुद कनिका माता देखील ।। अपल्या मुलकास येउन ।। नजरेत म्हणायाच्या नगरात घरवंसन राहीले ।। छ ।। हें अवघें सर्वेश्वराच्या वेदात अदीं लीहीलें तैसेंच संभवलें ।। वेद वाक्य चुकत नाहीं म्हणुन ।। छ ।। तुं आतां आभीष्ट होउन ।। कैसें करून सत्यवंत देव माणुस सुभाव घेउन ।। माणुस जन्मल्या उपर ।। येका माणुसास भीउन ।। दर मुलकास पळुन गेले कां म्हणुन सांगशील ।। अणीक अपणा बदल ईतुके जीव नासले कां ।। हेरोदेशाला मारून अपणं सुखांत राहावे म्हणुन ।। अणीक ईतुक्या बालकाचे जीव नासना होउन ।। अवघे सावकाश राहातील कीं ।।छ।। तुं सांगतोस तें माणुसाचीया बुधीसारीखें सांगतोस ।।छ।। पण देव चिंतितो तें माणुसांसारीखें म्हवे ।। पण अपुल्या अपरांपर बुधीप्रमाणी चींतुन कार्य चालवितो ।।छ।। सत्यवंत देवाला दोन जीनसांचीया करणीया आहेता म्हणुन त्वां समजावें ।।छ।। येक अपल्या हुकुमाचीया बळाने चालवीतो ।। तदवां नवल करीतो ।। म्हणुन सदांच्यारीतुन ती करणी चालत नाहीं ।। येक सदांच्या प्रतिपाळ सारीखें

दुसऱ्या कारणां सारीखे कार्ये चालवीतो ||छ|| म्हणजे तुं येकाला जीवीं मारायाला हत्यार मेणांतुन काडुन || तुजा हात देव प्रतिपाळितो || अणीकां जीवेताचा || म्हणजे मोन जातीचें || अणीक वरकड जीवंताचे हात || पाये || अवघें प्रतिपाळुन येतो तैसेंच माणुसाचा आत्मा अपलें काम करायाला प्रतिपाळुन येतो ||छ|| पण हें समजावें माणुसाची खुशी हें || कीं तें करायाला माणुसाच्या स्वतंत्राखालीं आहे || म्हणुन वाईट केलें तर || अपल्या गुन्यावान केलें || अपल्या खुशीने केलें म्हणुन ||छ|| ह्या खुशी वरवुन माणुसांस पाप || कीं पुण्यें येतें देव त्या आत्म्याला अपुलें कार्ये करायाला प्रतिपाळुन येतो || पण वाईट कर म्हणुन सांगत नाहीं || तें वाईट बरें माणुसाच्या स्वतंत्रासाठीं आहे ||छ|| देव दुसऱ्यां कारणां सारीखें कार्ये चालवितो || म्हणजे तु दुसरा कारण देव आदिकारण || आदि कारणाची मदतीबगर दुसरें कारण कांहीं करणार नाहीं || छ || तर तुं हत्यार काडीतांना देव तुजे हात प्रतिपाळीना || तुज्यान हत्यार काडवत नाहीं तदवां दुसऱ्या कारणांसारीखें देव कार्ये चालवीत नाहीं || पण दुसऱ्यां कारणाची सदांची चालवणी नास्तां || अपल्या हुकमाच्या बळानें नवल केलें || छ || तदवां हेरोदेश राज्याला स्वामी येजु जीवीं मारायाला मन आलें || तदवां सर्वेश्वर आपुल्या बळाच्या हुकुमेन || हेरोदेश राज्याचा जीव प्रतिपाळ नास्तां || मरण देउं ये || नाहीतर अणीक कोण येक वीघ्न त्याला करुन || तें कार्ये येईना व्हायाला || नाहींतर || जेजु स्वामी तेथेंच समस्तामधें अद्रुष्टी होईल || नाहीं तर || थोर माणुसाचा आकार घेतील || अणीक उपाव स्वामीयास मारीना होयाला करुं ये || अपल्या बळाच्या हुकमेन दुसऱ्यां कारणां सारीखें कार्ये चालवी नाहीं होउन नष्ट करायाला मन आलें तर || छ || पण देवाला तदवां नवल करायाला मन आलें नाही || छ || म्हणुन दुसऱ्यां कारणांसारीखें कार्ये चालवीलें || छ || तें का म्हणुन पुसलें तर || अपण || माणुसांस बुधी सांगुन पुण्ये शीकवुन || त्यांबद्दल कष्ट सोसायाला माणुस जन्मले || देखुंन परदेशी सारीखें दुर्बलपणीं गोटयांत जन्मले || नाहीतर अपुल्या हुकुमासारीखें केले तर || सकळांस साहेबाला कांही उणें होईल || कांही उणें होणार नाहीं || दिवाण पाहीजे तर || लस्कर || शैन्ये || द्रव्यें || सुख अपुल्या मनासारीखें || क्षणामधे अवघें द्रिष्टी पडळ || छ || पण अम्हांस पुंण्ये शीकवायाला आले || अम्हाबदल कष्टायास आले || म्हणुन तैसें दुसऱ्यां कारणांसारीखें कार्ये चालवीलें ||छ|| दुसरें || तानें लेंकुरवास काही वाईट झालें नाहीं || म्हणजे सर्वेश्वर सकळांस धणी म्हणुन || त्या जीवाचा खरा धणी || भुलोकांत ठेउं ये तैसेंच काडुं ये || अपल्या मनासारीखें || त्या लेकुरांस ह्या भुलोकाचें नाशवंत सुख मेळलें नाही || तर मोक्षांत सर्व अखंडीत सुख मेळले || देवा क्रुतीं रग्त सांडून || जीव दिला म्हणुन ||छ|| तर तुला मोक्ष होवें तर पुण्याबदल || सत्यवंत देवा कष्टावें || छ छ छ छ छ

डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : १६ :

उपसंहार

या शतकात जे सौंदर्यशास्त्रज्ञ होऊन गेले त्यात क्रोचेला (१८६६–१९५२) फार वरचे व महत्त्वाचे स्थान मिळेल यात काहीच शंका नाही. विसाव्या शतकातील पहिल्या २०–२५ वर्षात त्याचे स्थान सर्वोच्च होते असे म्हटल्यास ते फारसे चूक ठरणार नाही. त्या काळात सौंदर्यशास्त्र म्हणजे क्रोचे असे समीकरण लोकमानसात रुजले होते. असे होण्यामागे अनेक कारणे होती. त्यापैकी एका कारणाचा येथे उल्लेख करायला हवा. काही तत्त्वज्ञांची प्रतिभा चतुरस्र असते; त्यांनी अनेक क्षेत्रात महत्त्वाची कामगिरी केलेली असते. पण तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात त्यांची एखाद्याच क्षेत्रातली कामगिरी विशेष महत्त्वाची मानली जाते. उदा० कांटने ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र या तिन्ही क्षेत्रात फार महत्त्वाचे कार्य केले. पण त्याचे पहिल्या दोन क्षेत्रातील कार्य तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत इतके महत्त्वाचे ठरले की त्याचे नाव याच कार्याशी कायमचे निगडित झाले, व त्याची सौंदर्यमीमांसा पुष्कळ अंशी दुर्लक्षित राहिली. याच्या उलट क्रोचेची स्थिती आहे. त्याने विविध क्षेत्रात लेखन केले. त्याच्या Philosophy of the Spirit मधील घटकग्रंथांची नावे पाहिली तर याचे प्रत्यंतर येईल; ती नावे अशी आहेत :– *Aesthetic as the Science of Expression and General Linguistic, Logic as the Science of Pure Concept, Philosophy of the Practical, History, Its Theory and Practice.* -असे असले तरी क्रोचेची सौंदर्यशास्त्रातील कामगिरी सर्वात महत्त्वपूर्ण ठरली व या क्षेत्राशी त्याचे नाव कायमचे जोडले गेले. स्वतः क्रोचेने या क्षेत्राकडे व त्याच्या लगत असलेल्या समीक्षेच्या क्षेत्राकडे विशेष लक्ष पुरविले असल्याचे दिसते. त्यामुळे क्रोचेचा निर्देश प्रामुख्याने तत्त्वज्ञ म्हणून न होता सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणून झाला तर त्यात नवल नाही. स्वतः क्रोचेनेही यावर आक्षेप घेतला असता असे वाटत नाही. एक पहिल्या दर्जाचा तत्त्वज्ञ सौंदर्यशास्त्राला आपले सर्वात महत्त्वाचे कार्यक्षेत्र म्हणून निवडतो यात काहीतरी नाविन्यपूर्ण होते. त्याच्या आधीच्या सौंदर्यशास्त्रज्ञांची गोष्ट निराळी आहे. प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, कांट, हेगेल यांचे सौंदर्यशास्त्रातील कार्य महत्त्वाचे खरे; पण त्यांचे इतर क्षेत्रातील कार्यही तितकेच, किंबहुना जास्त, महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे ते प्रामुख्याने सौंदर्यशास्त्रज्ञ

अनुक्रमणिका

आहेत असे मानून त्यांचा विचार करणे चूक ठरेल. क्रोचे मात्र प्रामुख्याने सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणूनच ओळखला जातो व हे त्याला अन्यायकारक ठरत नाही. अर्थात त्याची सौंदर्यमीमांसा नीट समजावून घ्यावयाची असेल तर त्याच्या एकूण तत्त्वज्ञानाची माहिती असणे आवश्यक आहे हे विसरून चालणार नाही.

या शतकाच्या पहिल्या दोनतीन दशकात क्रोचेचा विलक्षण दबदबा होता. त्याच्या सौंदर्यमीमांसेने अनेक लोक अक्षरशः भारले गेले होते. त्याचे इस्थेटिक १९०१ मध्ये प्रसिद्ध झाले. १९०९ मध्ये त्याचे इंग्रजी भाषांतर डग्लस आइन्स्लेने केले. त्याच्या प्रस्तावनेत आइन्स्ले असे सांगतो की इस्थेटिकचे इंग्रजीत भाषांतर होण्याचे आधीच इटलीमध्ये त्याच्या तीन आवृत्त्या निघालेल्या होत्या व ते विलक्षण लोकप्रिय झाले झाले होते. कादंबऱ्यांपेक्षा इस्थेटिकला जास्त मागणी होती. त्याचप्रमाणे त्याची फ्रेंच, जर्मन व युरोपातील इतर भाषांमध्येही भाषांतरे झालेली होती. आइन्स्लेच्या भाषांतराची सुधारून वाढवलेली दुसरी आवृत्ती १९२० मध्ये प्रसिद्ध झाली. (तोपर्यंत इटलीत इस्थेटिकची चौथी आवृत्ती प्रसिद्ध झालेली होती.) इस्थेटिकसारख्या कठीण व तत्त्वचर्चात्मक पुस्तकाच्या इटलीत चार आवृत्त्या निघाव्या व त्याची भाषांतरेही खूप लोकप्रिय व्हावी ही निश्चितपणे आश्चर्यजनक घटना म्हटली पाहिजे. तितकीच आश्चर्यजनक दुसरी गोष्ट म्हणजे क्रोचेच्या मताचे विचारवंतांनी आणि टीकाकारांनी केलेले उत्स्फूर्त स्वागत ही होय. आइन्स्लेच्या मनात क्रोचेविषयी किती आदर होता हे त्याच्या प्रस्तावनेवरून ध्यानात येते. इंग्लंडमध्ये कॅरिटने आपल्या **थिअरी ऑफ ब्यूटी** आणि **इन्ट्रोडक्शन टु इस्थेटिक्स** मध्ये क्रोचेच्या आविष्कारवादाचा पुरस्कार केला. कॅरिटने क्रोचेवर काही महत्त्वाचे आक्षेप घेतले आहेत हे जरी खरे असले, तरी त्याची भूमिका बव्हंशी क्रोचेप्रणीत आविष्कारवादाच्या फार जवळ येते हे लक्षात ठेवायला हवे. कॉलिंगवुडने आपल्या **प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट** मध्ये क्रोचेचाच सिद्धांत विशिष्ट प्रकारे संस्कारित करून मांडला. रिचर्ड्स हा क्रोचेचा कठोर टीकाकार आहे. पण १९२४ मध्ये लिहिलेल्या **प्रिन्सिपल्स ऑफ लिटररी क्रिटिसिझम** मध्ये क्रोचे फार लोकप्रिय असल्याचे त्याने नमूद केले आहे. अमेरिकन टीकाकार स्पिन्गार्न याने 'द न्यू क्रिटिसिझम' या १९१० मध्ये लिहिलेल्या प्रसिद्ध निबंधात क्रोचेची लोकप्रियता दिवसेंदिवस कशी वाढते आहे हे सांगितले आहे. भारतातही क्रोचेचा प्रभाव पडलेला दिसतो. प्रा. एस्. के. डे यांच्यासारखा संस्कृत साहित्यशास्त्रावर लिहिणारा अधिकारी विद्वान क्रोचेच्या प्रभावाखाली आला असल्याचे त्यांच्या **संस्कृत पोएटिक्स ॲज अ स्टडी ऑफ इस्थेटिक्स** या पुस्तकावरून लक्षात येते. मर्ढेकरांसारख्यांच्या लिखाणात

क्रोचेचे केवळ ओझरते उल्लेख येतात यावरून मराठी टीकाकारांवर क्रोचेचा प्रभाव फारसा पडला नाही असा निष्कर्ष काढणे चूक ठरेल. मराठीत क्रोचे आला तो कॉलिंगवुडच्या मार्फत; आणि एके काळी मराठी टीकेवर कॉलिंग-वुडची किती खोलवर छाप पडलेली होती हे सर्वांना ठाऊकच आहे.

क्रोचेला जी विलक्षण लोकप्रियता लाभली तिचे कारण त्याने केलेल्या कार्याच्या स्वरूपात आढळते. आइन्स्लेने क्रोचेची तुलना कोलंबसाशी केली आहे. कोलंबसाने ज्याप्रमाणे अमेरिकेचा शोध लावला तसा क्रोचेनेही पूर्वी माहीत नसलेल्या कोणत्यातरी गोष्टीचा शोध लावला असा या तुलनेचा अभिप्राय आहे. त्यावरून अशी कल्पना होते की सौंदर्यशास्त्रातील शोध हे सृष्टीतील अज्ञात गोष्टींच्या अगर नियमांच्या शोधांसारखे असतात. कोलंबस, फ्लेमिंग, क्युरी, आइन्स्टाइन यांच्या शोधांचे जे स्वरूप आहे तेच क्रोचेच्याही शोधाचे स्वरूप असणार असा आपला ग्रह होतो. पण सौंदर्यशास्त्रातील, आणि एकूणच तत्वज्ञाना-तील, शोध अशा प्रकारचे नसतात. नवी सौंदर्यमीमांसा मांडणारा सौंदर्य-शास्त्रज्ञ इतरांना कधीही न जाणवलेले सत्य बहुधा सांगत नसतो. बहुतेक वेळा आपल्या कालखंडातील अनेकांना अर्धस्फुट स्वरूपात जाणवलेल्या सत्याला तो स्पष्टता आणून देतो, जनमानसात रुजू लागलेल्या नव्या सौंदर्यजाणिवेला तार्किक व तात्विक शिस्त प्राप्त करून देतो. पोपने प्रतिभावंत कवीच्या विषयी असे म्हटले आहे :—

True wit it nature to advantage dressed,

What oft was thought, but ne'er so well expressed;

—हे वर्णन अनेक प्रतिभावंत सौंदर्यशास्त्रज्ञांनाही चपखल लागू पडते. क्रोचेला तर ते निश्चित लागू पडते. अठराव्या शतकाच्या शेवटी संयतशील (क्लासिकल) परंपरे-विरुद्ध निर्भरशील (रोमँटिक) कलावंतांनी बंडाचे निशाण उभारले. त्यांनी कलेच्या क्षेत्रात बौद्धिकतेला स्थानभ्रष्ट करून भावनात्मकतेला केन्द्रस्थानी नेऊन बसविले, व्यक्तित्ववादाचा पुरस्कार केला, कलाव्यापारातील नियमांचे महत्त्व नष्ट करून अभिव्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर भर दिला. पुढे त्यातल्या काहींनी कलेच्या स्वायत्ततेचा सिद्धांतही मान्य केला. सर्व निर्भरशील कलावंतांनी वरील सर्व मुद्दे मांडले (किंवा मान्य केले) असा निष्कर्ष काढणे चूक ठरेल. पण निर्भरशील कालखंडापासून विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोनतीन दशकांपर्यंतच्या कलाजाणिवेचा सैद्धांतिक नकाशा तपासला तर त्यात वर निर्देशिलेल्या मुद्यांना महत्त्वाचे स्थान मिळालेले आहे हे ध्यानात येईल. कलाजाणिवेच्या वाटचालीच्या या पार्श्वभूमीवर क्रोचेच्या

सिद्धांताचे मूल्यमापन करणे आवश्यक आहे. या निर्भरशील व नंतरच्या स्वायत्ततावादी कलाजाणिवेचे स्पष्ट व तार्किक शिस्त असलेले स्वरूप क्रोचेमध्ये आढळते. त्याच्या लोकप्रियतेचे रहस्य यातच आहे.[१]

लोकमानसात अर्धस्फुट स्वरूपात असलेल्या कलाजाणिवेला क्रोचेनं स्पष्ट स्वरूपात मांडले, आविष्कारवादी सिद्धांताला तार्किक शिस्त प्राप्त करून दिली,

---

१. या संदर्भात स्पिन्गार्नचा पुढील उतारा उद्बोधक ठरेल :– 'The theory of expression, the concept of literature as an art of expression, is the common ground on which critics have met for a century or more. Yet how many absurdities, how many complicated systems, how many confusions have been superimposed on this fundamental idea; and how slowly has its full significance become the possession of critics! To accept the naked principle is to play havoc with these confusions and complications; and no one has seen this more clearly, or driven home its inevitable consequences with more intelligence and vigour, than an Italian thinker and critic of our own day, Benedetto Croce, who has been gaining ground in the English-speaking world from the day when Mr. Balfour several years ago gave him a kind of official introduction in his Romanes Lecture. But I for one needed no introduction to his work; under his banner I enrolled myself long ago, and here re-enroll myself in what I now say...If this theory of expression be once and for all accepted, as indeed it has been partly though confusedly accepted by all modern critics, the ground of Criticism is cleared of its dead lumber and its weeds.' Spingarn, J. E. *Creative Criticism and Other Essays*, London, Oxford University Press, 1931, pp 19–20 स्पिन्गार्न हा त्या काळातील एक गाजलेला टीकाकार होता.

ही त्याच्या कार्याची एक बाजू झाली. पण क्रोचे नुसता रसिक समीक्षक व कलामीमांसक नव्हता; तो तत्त्वज्ञही होता. अंतिम वास्तवाचे स्वरूप काय, या वास्तवाचे मूलभूत पैलू कोणते, त्यांच्यातील परस्परसंबंध कोणत्या प्रकारचे आहेत इ. प्रश्नांमध्येही त्याला रस होता. सर्व विश्वाच्या स्वरूपाचे दिग्दर्शन करणारा एक सैद्धांतिक व्यूह त्याने रचला होता. या व्यूहामध्ये त्याने कलेला विशिष्ट स्थान दिले व या व्यूहाच्याच साहाय्याने त्याने कलेचे स्वरूप विशद केले. असे करण्यात काही फायदे असतात, तसेच काही तोटेही असतात. मुख्य फायदा असा की त्यामुळे कलामीमांसेला तार्किक शिस्त लाभते. क्रोचेचे इस्थेटिक हे एक घट्ट तार्किक वीण असलेले पुस्तक आहे. त्यातील मुख्य सिद्धांत व उपसिद्धांत यांच्यातील संबंध एखादे मूलभूत गृहीतकृत्य व त्यापासून तार्किक निगमनाने (डिडक्शन) काढलेले निष्कर्ष यांच्यातील संबंधांसारखे आहेत. एखादे उदाहरण घेतल्यास हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल. 'कला आणि नीती' या संदर्भात क्रोचेने कला स्वायत्त असते, कलामूल्य इतर मूल्यांवर अवलंबून नसून स्वयंभू असते, कलेच्या क्षेत्रात नैतिकतेला स्थान नाही अशी भूमिका घेतली आहे. ही भूमिका सिद्ध करण्यासाठी त्याने मानवी चैतन्याच्या चार पैलूंमधील परस्पर संबंधांबद्दलच्या नियमाची मदत घेतली आहे. या 'दोन पातळ्यांमधील संबंधा'च्या नियमाप्रमाणे ज्ञानात्मकतेचे पैलू स्वयंपूर्ण असतात, ते व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नसतात. कला ज्ञानात्मकतेत मोडते कारण ती प्रातिभ-ज्ञानस्वरूप आहे. नीती व्यवहारात्मकतेत मोडते हे स्पष्ट आहे. कला प्रातिभ-ज्ञान-स्वरूप आहे, व 'दोन पातळ्यांमधील संबंधा' विषयीचा सिद्धांत खरा आहे, या दोन आधारभूत गृहीतकृत्यांवरून तार्किक निगमनाने असा निष्कर्ष निघतो की कला नीतिनिरपेक्ष आहे, कलेच्या क्षेत्रात नीतीला स्थान नाही. आपण क्रोचेचे एक गृहीतकृत्य स्वीकारले की त्यापासून निगमनाने सिद्ध होणारे अनेक निष्कर्ष आपल्याला स्वीकारणे भाग पडते. याची कारणे त्याच्या लिखाणातील तार्किक शिस्त व त्याच्या सौंदर्यमीमांसेच्या मागे उभा असलेला त्याचा तत्त्वज्ञानात्मक व्यूह ही होत.

क्रोचेची कलामीमांसा त्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या आधाराने उभी असल्यामुळे तिच्यात तार्किक शिस्त निर्माण झाली हा कलामीमांसा व तत्त्वज्ञान यांच्या सह-कार्यामधून निर्माण झालेला फायदा म्हटला पाहिजे. पण या सहकार्यामुळे काही तोटेही निर्माण होतात. पहिला तोटा म्हणजे ज्यांना तत्त्वज्ञानात रस किंवा गती नाही अशांना क्रोचेची कलामीमांसा नीट कळत नाही हा होय. इस्थेटिकचा सुरुवातीचा आणि गाभ्याचा भाग ज्ञानशास्त्रीय सिद्धांताच्या चर्चेने इतका भरलेला

आहे की ज्ञानशास्त्रातील प्रमुख समस्यांची, त्या सोडविण्यासाठी तत्त्वज्ञांनी वापरलेल्या वेगवेगळ्या डावपेचांची ज्याला माहिती नाही त्याला इस्थेटिकच्या सुरवातीच्या दालनातच गुदमरल्यासारखे होते. असे झाल्याने तो पुढच्या दालनापर्यंत जातच नाही. किंवा क्रोचेचे विवेचन अजिबात कळले नसतानाही ते आपल्याला कळले आहे असा त्याचा भाबडा समज होतो. या दृष्टीने इस्थेटिक हे फार फसवे पुस्तक आहे. ते कळल्यासारखे वाटते, पण त्यातील प्रत्येक तपशील निश्चित कळला आहे अशी खात्री वाटत नाही. पण हा तोटा फारसा तापदायक नाही. इस्थेटिक हे वरवर सोपे वाटणारे पण खरे म्हणजे कठीण असलेले एक पुस्तक आहे, त्याचा अर्थ लावण्यासाठी बैठक मारूनच बसावे लागते असे मनाला सारखे बजावले की आपल्यात योग्य ती अभ्यासकाची भूमिका तयार होते. व ज्याच्याजवळ ही भूमिका आहे त्याला क्रोचेचे लिखाण कठीण वाटले तरी अनाकलनीय वाटणार नाही.

कलामीमांसा व तत्वज्ञान यांच्या सहकार्यातून दुसरा एक तोटा निर्माण होतो. कलामीमांसेला तत्वज्ञानात्मक व्यूहात बसविले की केवळ त्या व्यूहाच्या सोयीसाठी काही कलाविषयक सिद्धांत मानावे लागतात. हे सिद्धांत आपल्या कलाजाणिवेशी नेहमीच सुसंगत असतात असे नाही. काही वेळा ते आपल्या कलाजाणिवेला छेद देणारे असेही असतात. पण तत्वज्ञानात्मक व्यूहात मिळालेला आडोसा सोडायचा नसेल तर हे सिद्धांतही गळी उतरवून घ्यावे लागतात. क्रोचेने कला म्हणजे प्रातिभ ज्ञान असे समीकरण मांडले आहे. यामुळे ज्या कोणाला प्रातिभ ज्ञान होते तो कलावंत आहे असे म्हणणे भाग पडते. क्रोचेने हा निष्कर्ष मान्य केला आहे. जर आपल्याला कोणी कलावंत म्हटले तर त्यामुळे आपण खुष होऊ हे जरी खरे असले तरी आपण सर्व कलावंत नाही ही वस्तुस्थिती आहे. ब्रॅडलीसारख्या समीक्षकात व शेक्स्पिअरमध्ये कल्पनाशक्तीच्या बाबतीत साम्य आहे हे निदान कांही प्रमाणात पटण्यासारखे आहे. पण इतर सामान्य लोकांचे काय ? त्यांची व शेक्स्पिअरची जात एकच कशी ठरते ? हा कोणासही सुचणारा प्रश्न आहे. पण क्रोचेला हा प्रश्न सुचल्याचे दिसत नाही, निदान त्याला तो त्रासदायक वाटत नाही. कारण कला म्हणजे प्रातिभ ज्ञान या मूलभूत गृहीतकृत्यापासून निगमित होणारे सर्व निष्कर्ष त्याने मान्य केले आहेत. कलामीमांसेला एखाद्या सर्वंकष तत्वज्ञानात्मक व्यूहात बसविले की जे तोटे होतात त्यांची वरील उदाहरणावरून कल्पना येईल.

वरील विवेचनावरून एकदोन गोष्टी लक्षात येतील. त्यातली पहिली ही की क्रोचेचे इस्थेटिक हे एक घट्ट तार्किक विणीचे कठीण पुस्तक आहे. पुन्हा त्यात

क्रोचेचे एकूण तत्वज्ञान अधूनमधून, पण अगदी मोक्याच्या ठिकाणी, डोकावत असल्याने, पुस्तकाचे नीट आकलन होण्यासाठी आपल्याला कला-समीक्षा व कलामीमांसा यांच्या मर्यादा ओलांडून ज्ञानशास्त्र, अतिभौतिकी (मेटॅफिजिक्स) व तत्त्वज्ञानाचे इतर प्रांत यांच्यातही शिरावे लागेल. आणि हे सारे करताना आपण क्रोचेच्या निष्कर्षांचे तटस्थपणे मूल्यमापन करणार आहोत. क्रोचेचे लिखाण व्यवस्थित कळावयास लागले की त्याच्या बुद्धिचापल्याने आपण भारले जाण्याची शक्यता असते. ते टाळायचे असेल तर त्याचे निष्कर्ष आपल्या उत्स्फूर्त कलाजाणिवेशी पडताळून पाहणे जरूर आहे. प्रस्तुत पुस्तकात असा दुहेरी दृष्टिकोण अंगिकारला आहे. आपली पहिली जबाबदारी क्रोचे काय म्हणतो आहे ते नीटपणे समजावून घेणे ही असून दुसरी जबाबदारी त्याच्या निष्कर्षांचे मूल्यमापन करणे ही आहे.

क्रोचेच्या इस्थेटिकचा तपशीलवार परिचय करून देणे व त्यातील सिद्धांतांवर साधकबाधक चर्चा करणे हा प्रस्तुत पुस्तकाचा उद्देश आहे. हे पुस्तक म्हणजे इस्थेटिकचे भाषांतर नव्हे ही गोष्ट येथे आवर्जून सांगावीशी वाटते. क्रोचेचे लिखाण, केवळ ते परभाषेत आहे म्हणून, मराठी वाचकास कठीण वाटते असे नाही. इंग्रजी व इटॅलियन भाषा ज्यांना चांगल्या येतात त्यांनाही ते कठीण वाटते. कारण मुख्य अडचण भाषेची नसून क्रोचेच्या विचाराची धाटणी व त्याच्या संकल्पना कठीण आहेत ही आहे. क्रोचेचा विचार मराठी वाचकापर्यंत पोचवायचा असेल तर नुसत्या भाषांतराचा फारसा उपयोग होणार नाही. त्यासाठी इस्थेटिकवर विवरणात्मक आणि चर्चात्मक भाष्यच लिहिणे जरूर आहे असे ध्यानात घेऊन प्रस्तुत उपक्रमास सुरुवात केली.

क्रोचेने कोणते सौंदर्यशास्त्रीय सिद्धांत मांडले आहेत हे आपल्याला पाहावयाचे आहे. पण हे करीत असताना आपल्याला आणखीही एक गोष्ट साधायची आहे. ती म्हणजे त्याच्या विचाराच्या मोडणीचा. त्याने वापरलेल्या युक्तिवादाचा जवळून परिचय करून घेणे ही होय. तो जेथे पोचला हे जितके महत्त्वाचे आहे तितकाच त्याचा वैचारिक प्रवासही महत्त्वाचा आहे. थोर तत्त्ववेत्त्यां-बरोबर प्रत्यक्ष वाटचाल केल्यामुळे जे फायदे होतात ते फार मोलाचे असतात. म्हणून क्रोचेच्या विचारातील प्रत्येक लहानमोठ्या टप्प्याचा आपण खोलात जाऊन परिचय करून घेणार आहोत.

इस्थेटिकसारख्या ग्रंथांचा परिचय करून देताना परिभाषेचा प्रश्न उपस्थित होणे अपेक्षितच आहे, पण या प्रश्नाचा बाऊ करण्यात अर्थ नाही.

काही वेळा हा प्रश्न सोडविण्यासाठी एक मार्ग सुचविण्यात येतो. मूळ ग्रंथातील सर्व पारिभाषिक संज्ञा एकत्र करून त्यांना मराठी (खरे म्हणजे संस्कृत) प्रतिशब्द शोधायचे व मग त्या ग्रंथातील विचाराचा परिचय करून द्यायचा. हा मार्ग अगदी जाणीवपूर्वक येथे टाळला आहे. आपल्याला क्रोचेच्या विचाराशी कर्तव्य आहे. नुसते मराठी प्रतिशब्द शोधल्याने त्याच्या विचाराचा परिचय करून देता येणार नाही. आधी ठरविलेल्या प्रतिशब्दाच्या जोखडामुळे काही अडचणी मात्र निर्माण होतील. एकतर ग्रंथाच्या मूळ भाषेतील शब्दांचा अर्थ पुष्कळ वेळा व्यामिश्र असतो. हा सर्व व्यामिश्र अर्थ नेमकेपणाने व्यक्त करणारा मराठी शब्द मिळणे जवळजवळ अशक्य असते. उदा० इंग्रजीतील 'रोमँटिसिझम' हा शब्द घ्या. समजा याला प्रतिशब्द म्हणून आपण 'अद्भुतरम्यतावाद' या शब्दाची निवड केली. 'रोमँटिसिझम' मध्ये 'अद्भुतरम्यतावाद' बसतो हे निश्चित. पण तरीही या दोन संज्ञा समकक्ष नाहीत हे पाश्चात्य वाङ्मयाच्या अभ्यासकाच्या चटकन ध्यानात येईल. उदा. आशय व अभिव्यक्ती याबाबत रोमँटिक कलावंतांनी दाखविलेली स्वातंत्र्यप्रियता 'अद्भुतरम्यतावाद' या शब्दाच्या व्याप्तीत समाविष्ट होत नाही; पण 'रोमँटिसिझम' या शब्दाच्या अर्थकक्षेत ही स्वातंत्र्यप्रियता निश्चित बसते. मुळातील शब्दाने जर अनेक अर्थ व्यक्त होत असतील तर नेमके तेच व तितकेच अर्थ व्यक्त करणारा शब्द मराठीत सापडणे फार कठीण आहे. परभाषेतील एखाद्या शब्दाला तुल्यबल मराठी प्रतिशब्द सापडणे आणखी एका कारणामुळे कठीण होते. जो मराठी शब्द आपण निवडू त्याला विशिष्ट संदर्भात आपल्याला जो अर्थ अभिप्रेत आहे त्याखेरीज इतरही अर्थ असणे शक्य असते. तो नेहमीच्या प्रचारातला शब्द असल्याने असे होणे अगदी स्वाभाविक आहे. तेव्हा केवळ मराठी जाणणाऱ्या वाचकाचा अशा शब्दामुळे गैरसमज होणे शक्य आहे. हा धोका टाळायचा असेल तर प्रचलित मराठी शब्द टाळून संस्कृत शब्दांचा वापर करायला हवा. पण मुळातला परभाषेतील शब्द व त्यासाठी वापरलेला संस्कृत प्रतिशब्द हे दोन्ही ज्याला अपरिचित आहेत अशा मराठी वाचकाचा यामुळे काय फायदा होणार ते कळत नाही. तेव्हा योग्य प्रतिशब्द सापडल्याचे समाधान बहुतेक वेळा अल्पजीवीच ठरते. पुन्हा प्रतिशब्द सापडला की फारसे काही साधते असेही नाही. मुळातला विचार स्पष्ट करणे हे महत्त्वाचे आहे. ते करीत असताना आपण प्रचलित मराठी शब्द वापरू किंवा सोयीसाठी नवे शब्द बनवू. त्या त्या संदर्भापुरत्या त्या शब्दांच्या मर्यादा आखल्या जातील. पण दुसऱ्या संदर्भात किंवा मूळ शब्दाची दुसरी अर्थच्छटा व्यक्त करण्यासाठी वेगळ्याच शब्दाची योजना करायची जरूर पडणे शक्य आहे. म्हणून परिभाषेविषयी येथे मुद्दाम लवचीक दृष्टिकोन ठेवला आहे. बहुतेक ठिकाणी

मुळातल्या शब्दासाठी मराठी शब्द वापरले आहेत, व त्यांचा अर्थ विशिष्ट संदर्भापुरता स्पष्ट करण्याची काळजी घेतली आहे. पण काही ठिकाणी मुळातले शब्द तसेच ठेवले आहेत; व त्यांचाही अर्थ विशिष्ट संदर्भापुरता स्पष्ट केला आहे. इंग्रजीपेक्षा संस्कृत ही जास्त 'आपली' भाषा आहे असे माझे मत नसल्यामुळे मराठीत रूढ झालेल्या इंग्रजी शब्दांना मुद्दाम टाळून अनोळखी संस्कृत किंवा संस्कृतोद्भव शब्द वापरण्याचा अट्टाहास केलेला नाही. मुळातला विचार मराठीत आणणे हा माझा उद्देश असल्याने परिभाषेच्या बागुलबुवाला थोडेसे दूरच ठेवले आहे.

क्रोचेने इस्थेटिकचे दोन भाग केलेले आहेत. पहिल्या भागात त्याने आपल्या सिद्धांताची तात्त्विक चर्चा केली असून दुसऱ्या भागात सौंदर्यशास्त्राचा ग्रीक काळापासून एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरपर्यंतचा इतिहास दिला आहे. आपली परिचय–विवरणात्मक टीका पहिल्या भागापुरतीच मर्यादित राहील. या भागात एकूण अठरा प्रकरणे आहेत.

आता आपल्याला इस्थेटिकमधील प्रमुख सिद्धांतांचा एकत्र विचार करायचा आहे. असे केल्याने आपल्याला इस्थेटिकमधील गुंतागुंतीच्या विवेचनाचा एक संक्षिप्त आराखडा मिळेल. क्रोचेशी आपले वेगवेगळ्या मुद्यांबाबत जे मतभेद झाले, आपण त्याच्यावर वेळोवेळी जी टीका केली तीही आपल्याला संकलित स्वरूपात व थोडक्यात येथे मांडता येईल.

क्रोचेच्या मते अंतिम वास्तव चैतन्यरूप आहे. या चैतन्याचे चार मूलभूत पैलू खाली दिल्याप्रमाणे आहेत : (१) प्रातिभज्ञान (२) संकल्पनात्मक ज्ञान (३) न-नैतिक व्यवहार (४) नैतिक व्यवहार. या पैलूंमध्ये विशिष्ट प्रकारचा संबंध असतो; त्याला 'दोन पातळ्यांमधील संबंध' म्हणतात. हा संबंध असा :– वरील पैलूंपैकी कोणतीही जोडी घेतली (उदा. १ व २ किंवा १+२ व ३+४) तर तिच्यातील दुसरा पैलू पहिल्या पैलूवर आधारित असतो, पण पहिला मात्र दुसऱ्यावर अवलंबून नसतो; दुसरा पहिल्याशिवाय अस्तित्वात येऊ शकत नाही, पण पहिला मात्र दुसऱ्याशिवाय स्वतंत्रपणे अस्तित्वात येऊ शकतो. (इस्थेटिक प्रकरण ८)*

प्रातिभज्ञान हा चैतन्याचा सर्वप्रथम पैलू असल्यामुळे त्याच्या स्वरूपाविषयी खालील निष्कर्ष काढता येतात :– ते संकल्पनात्मक ज्ञान व व्यवहारा-

* यापुढे इस्थेटिकचा निर्देश 'इ०' ने केला आहे.

त्मकतेचे दोन पैलू यांच्यावर अवलंबून नाही. त्यांत संकल्पना नसतात असे नाही; पण त्यांना संकल्पना म्हणून स्वतंत्र स्थान नसते. प्रातिभज्ञानाचा विषय विशिष्ट गोष्ट (व्यक्ती, घटना, प्रतिमा) हा असतो. या पातळीवर विशिष्ट गोष्टींची वैशिष्टयपूर्णता जाणायची असते. विशिष्ट गोष्ट हा संवेदना-जन्य ज्ञान (सेन्स पर्सेप्शन) व इतिहास यांचाही विषय असतो. पण या दोघात व प्रातिभज्ञानात एक महत्त्वाचा भेद आहे. या दोहोत आपला ज्ञानविषय प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहे असा दावा केलेला असतो; प्रातिभज्ञान आपल्या ज्ञानविषयाच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाबद्दल उदासीन असते. कला ज्ञानस्वरूप असते असे म्हणणारा क्रोचे हा पहिला सौंदर्यशास्त्रज्ञ नव्हे. ॲरिस्टॉटलनेही कलेत ज्ञानात्मकतेचा पैलू असतो असा दावा केला आहे. पण ऑरिस्टॉटल व क्रोचे यांच्या भूमिकांमध्ये महत्त्वाचा भेद आहे. ॲरिस्टॉटलच्या मते कला ही इतिहासा-पेक्षा तत्त्वज्ञानाच्या जास्त जवळ असते व तत्त्वज्ञानाप्रमाणेच तिचाही विषय व्यक्ती नसून सामान्य (युनिव्हर्सल) हा असतो. क्रोचेच्या मते कलेचा संबंध सामान्याशी येत नसून विशिष्ट गोष्टीशी येतो. येथे आणखीही एक मुद्दा ध्यानात ठेवायला हवा. क्रोचेने कलेची ज्ञानात्मकता मान्य केली आहे. पण त्यामुळे तो वास्तववादी कलासिद्धांताचा (रिॲलिझम) पुरस्कर्ता आहे असे मानायचे कारण नाही. वास्तव-वादी कलावंत वास्तवाच्या एखाद्या अंगाचे चित्रण करतात व वस्तुस्थिती या चित्र-णात वर्णन केल्याप्रमाणे आहे असा दावा करतात. उदा. शंकरमामंजीचे चित्रण करताना वास्तवात अशी माणसे असतात व म्हणून हे चित्रण वास्तवदर्शी आहे असा दावा करण्यात येतो. असा दावा करायचा असेल तर कलेतील चित्रणाची कलेबाहे-रील वास्तवाशी तुलना करावी लागते. या तुलनेमुळेच एखादे चित्रण वास्तवदर्शी आहे व दुसरे नाही असे ठरविता येते. पण क्रोचेच्या विवेचनात या तुलनेला जागा ठेवलेली दिसत नाही. प्रातिभज्ञानाच्या पातळीवर वास्तवाबद्दलच्या विचाराचा उदय झालेला नसतो, खरे व खोटे हे भेद निर्माण झालेले नसतात, ज्यांच्यामुळे हे भेद निर्माण होतात त्या बौद्धिक क्रिया सुरू झालेल्या नसतात. म्हणून वास्तवाबरोबरच जे केवळ शक्यतेच्या कोटीत मोडते तेही प्रातिभज्ञानाचा विषय होते. अंतर्गत सुसंगती असलेली कोणतीही गोष्ट– प्रतिमा, व्यक्तिरेखा इ.– प्रातिभज्ञानाचा विषय होऊ शकते. या विचारसरणीनुसार शंकरमामंजीची व्यक्तिरेखा मनासमोर आणणे ही जशी ज्ञानात्मक क्रिया आहे तशी ॲलिस इन वंडरलँड मधली खिशातले घड्याळ काढणाऱ्या सशाची व्यक्तिरेखा मनासमोर आणणे हीही ज्ञानात्मक क्रिया आहे. आपण सामान्यतः वरील सशाच्या व्यक्तिरेखेला ज्ञानद म्हणत नाही. पण क्रोचेने प्रातिभ-ज्ञानाची व्याख्याच अशी केली आहे की या व्याख्येप्रमाणे ही सशाची व्यक्तिरेखाही

अनुक्रमणिका

ज्ञानद ठरते. कला वास्तवाचे यथार्थदर्शन घडविते हा सिद्धांत ज्यांना मान्य असतो अशा टीकाकारांनी क्रोचेची मदत घ्यावयाच्या आधी त्याने 'प्रातिभज्ञाना'ला नक्की कोणता अर्थ दिला आहे हे लक्षात ठेवायला हवे. ते लक्षात ठेवले तर बहुधा ते क्रोचेची मदत घेणार नाहीत. कारण क्रोचे ज्याला ज्ञान म्हणतो त्याला ते ज्ञान म्हणणार नाहीत.

ज्ञानात निर्मितीचा फार मोठा वाटा असतो असे इतर चिद्वाद्यांप्रमाणे क्रोचेही मानतो. बाहेरून आलेल्या जडद्रव्याला अनुभवपूर्व आकारांच्या साहाय्याने आकारित केले की ज्ञान निष्पन्न होते. प्रातिभज्ञानाच्या पातळीवरचा अनुभवपूर्व आकार म्हणजे वैशिष्टचपूर्णता. कोणत्याही द्रव्याची वैशिष्टचपूर्णता प्रकट झाली की ते प्रातिभज्ञानाचा विषय होते. या द्रव्याला क्रोचे 'संवेदना', 'ऊर्मी', 'भावना' अशी वेगवेगळी नावे देतो. भावना आकारित झाली, किंवा संवेदनेची वैशिष्टचपूर्णता प्रकट झाली, की वैशिष्टचपूर्ण प्रतिमा निर्माण होते. या प्रतिमेला भावनेचा किंवा संवेदनेचा, आविष्कार म्हणता येईल. चैतन्याच्या दृष्टीने पाहता भावना किंवा संवेदना हा बाहेरून आलेला ज्ञानघटक ठरतो; भावनेला आकारित केल्यावर जी प्रतिमा निर्माण होते ती मात्र मानवी चैतन्याने केलेली उत्स्फूर्त निर्मिती ठरते. मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानात 'एक्स्प्रेशन' (=आविष्कार) या शब्दाला मानवी चैतन्याने उत्स्फूर्तपणे निर्माण केलेली प्रतिमा किंवा संकल्पना हा अर्थ होता हे या संदर्भात लक्षात ठेवायला हवे. अनेक ठिकाणी क्रोचेने 'एक्स्प्रेशन' या शब्दाचा वरील अर्थाने उपयोग केल्याचे दिसते. अर्थात या शब्दाला आपण जो नेहमी अर्थ देतो तोही त्याच्या मनात आहे. समजा एखाद्याला फार दुःख झाले व त्याने उसासा टाकून 'अरे देवा!' असे म्हटले; येथे 'अरे देवा!' हे शब्द म्हणजे त्या माणसाच्या दुःखाचा आविष्कार होय असे आपण मानतो. क्रोचेला हे मान्य होईल यात काहीच शंका नाही. पण समोर दिसणारा शाईचा ठिपकादेखील भावनेचा किंवा संवेदनेचा आविष्कार आहे असे क्रोचे म्हणेल. ते मात्र सामान्य माणसाला पटायचे नाही. भाषिक आविष्कारापासून अनुभवविषय झालेल्या कोणत्याही वैशिष्टचपूर्ण प्रतिमेपर्यंत सर्वच गोष्टींना क्रोचे आविष्कार मानतो; आणि प्रत्येक आविष्कार हा कोणत्यातरी संवेदनेचा किंवा भावनेचा आविष्कार आहे असेही त्याचे म्हणणे आहे.

आविष्कार कसा जन्मतो याविषयी क्रोचेने वेगवेगळ्या ठिकाणी जे म्हटले आहे ते संकलित केल्यास आविष्कारनिर्मितिक्रियेचा एक आराखडा डोळ्यासमोर उभा राहतो. मानवी अनुभव हा चैतन्यमय पण देहधारी अशा प्राण्याचा अनुभव असतो. त्याच्या अनुभवाचे एक टोक स्पष्ट, चैतन्यमय मानवी ज्ञानात असले तरी दुसरे टोक मानवात चालू असलेल्या केवळ दैहिक किंवा पाशवी घडामोडीत

असते. या दैहिक घडामोडींची मानवाला सर्व वेळ स्पष्ट जाणीव नसते. त्याच्या इंद्रियांवर प्राकृतिक चेतकांचा सतत मारा चाललेला असतो. या माऱ्याचा परिणाम म्हणून त्याच्या शरीरात अनेक सूक्ष्म प्रतिक्रियाही निर्माण होत असतात. अनुभवाच्या या दैहिक पातळीला पाशवी किंवा संवेदनात्मक पातळी म्हणता येईल. या पातळीवर माणसाच्या समोर संवेदनांचा एक अखंड प्रवाह वहात असतो. या प्रवाहातील कशावर तरी लक्ष केंद्रित झाले की ती गोष्ट प्रवाहातून उचलली जाते, अलग केली जाते. पण पहिल्याच क्षणी तिचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूप आपल्याला आकलन होतेच असे नाही. निदान काही वेळा पूर्ण आकलनाची पायरी गाठायच्या आतच आपण आपले लक्ष दुसरीकडे वळवितो. असे होऊ नये म्हणून आपली इच्छाशक्ती कार्यप्रवण होणे आवश्यक असते. इच्छाशक्तीची मदत याच्याही आधी लागते असे म्हणता येईल. लक्ष देण्याच्या क्रियेवर आविष्काराची निर्मिती अवलंबून असते, कारण लक्ष दिले नाही तर आविष्कार निर्माणच होणार नाही. लक्ष देण्याची क्रिया इच्छाशक्तीकडून घडते असे काही तत्त्वज्ञांचे मत आहे. क्रोचेलाही हे मत मान्य असणे पुष्कळ संभवनीय आहे. हे जर खरे असेल तर आविष्कारक्रियेत इच्छाशक्तीची, म्हणजेच पर्यायाने व्यवहारात्मकतेची, अगदी सुरुवातीपासून मदत लागते असे मानावे लागेल. पण क्रोचेने तर प्रातिभज्ञान (= आविष्कार) हा मानवी चैतन्याचा सर्वप्रथम पैलू असून तो स्वयंपूर्ण असतो असे म्हटले आहे. या दोन मतांची सांगड कशी घालायची? लक्ष देणे व पूर्ण आविष्कार निर्माण होईतो लक्ष देण्याची क्रिया चालू ठेवणे या इच्छाशक्तीच्या अगदी प्राथमिक क्रिया आहेत. त्यांना आपण सामान्यपणे इच्छाशक्तीच्या क्रिया म्हणत नाही. इच्छाशक्तीची आपल्या नित्य परिचयातली क्रिया म्हणजे बाह्य जगतात कोणतीतरी कृती करणे ही होय. आपण कृती करतो कारण आपल्याला ईप्सिते साधायची असतात. अनेक ईप्सिते एकाच वेळी साध्य होण्यासारखी नसली तर आपण त्यातून काही ईप्सिते जास्त महत्त्वाची, जास्त निकडीची, म्हणून निवडतो. त्याचप्रमाणे ईप्सितप्राप्ती व्हावी म्हणून उचित साधनांचीही निवड करावी लागते. या दोन्ही प्रकारच्या निवडीत जे निवडायचे त्याचे स्पष्ट ज्ञान अनुस्यूत आहे. ही ज्ञानोत्तर निवड होय. लक्ष केंद्रित करणे ही एका अर्थाने निवडच असते. पण ही ज्ञानोत्तर निवड नसते. कारण येथे संवेदनांच्या प्रवाहातून अर्धवट डोके वर काढणाऱ्या अर्धस्फुट प्रतिमांखेरीज काहीही नसते. पुन्हा येथे आविष्कार पूर्ण होऊ देणे हे एकमेव ईप्सित किंवा साध्य असते. आणि आविष्कारनिर्मिती हे व्यवहारात्मक साध्य नव्हे. आविष्कार निर्माण करणे हा ज्ञाते म्हणून आपला स्वभावधर्मच आहे. संवेदनेवर

लक्ष केंद्रित केल्याने तिच्यातून एकाच प्रकारे एक विशिष्ट प्रतिमाच निर्माण होते, एका आशयाचा एकच विशिष्ट आविष्कार शक्य असतो. म्हणून आपल्या मनात आशय असतो व तो व्यक्त करण्यासाठी आपण वेगवेगळ्या आविष्कारांतून एक आविष्कार निवडतो असे म्हणता येणार नाही. साध्य, साधन, तंत्र, निवड या व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रातील संकल्पना आहेत. प्रातिभज्ञानाच्या क्षेत्रात त्यांना स्थान नाही. प्रातिभज्ञानातही एक प्राथमिक स्वरूपाची निवड असते हे आपण वर पाहिले. पण ही निवड ज्ञानोत्तर निवडीपेक्षा निराळी असते हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. असे असल्यामुळेच प्रातिभ ज्ञानात व्यवहारात्मकता अगदी प्राथमिक स्वरूपात उपस्थित असली तरी खऱ्या अर्थाने प्रातिभज्ञान व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नाही असे क्रोचे म्हणत असावा.

कला प्रातिभज्ञान-स्वरूप आहे. प्रातिभज्ञानात संवेदना किंवा भावना आकारित होऊन एक वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमा निर्माण होते. म्हणून प्रातिभज्ञान किंवा कला ही भावनेचा आविष्कार आहे असे म्हणता येईल.

आतापर्यंतच्या विवेचनात जे सिद्धांत मांडलेले आहेत त्यांच्यापासून निगमनाने खालील निष्कर्ष निघतात:– (१) कला व प्रातिभज्ञान किंवा आविष्कार यांच्यात पूर्ण एकरूपता असल्याने, प्रत्येक कलाकृती हा एक आविष्कार असतो इतकेच नाही तर प्रत्येक आविष्कार ही एक कलाकृती असते. कलावंतांप्रमाणे सामान्य माणसेसुद्धा आविष्कार करीत असल्याने (= त्यांनाही प्रातिभज्ञान उपलब्ध होत असल्याने) त्यांनाही कलावंतच मानायला हवे. कलावंत म्हणून जे ओळखले जातात ते व सामान्य लोक यांच्यातील भेद जातीचा नसून संख्यात्मक आहे (इ० प्रकरण २). (२) इतिहास व प्रातिभज्ञान (= कला) यांच्यात फार जवळचे नाते आहे, कारण दोघांचे विषय विशिष्ट गोष्टी याच असतात (इ० प्रकरण ३). क्रोचेचा हा सिद्धांत ॲरिस्टॉटलच्या सिद्धांताच्या पूर्णपणे विरोधी आहे हे आपण वर पाहिले.

कला आणि इतिहास यांच्यात साम्याबरोबर भेदही आहे. आपण वर्णन केलेल्या विशिष्ट गोष्टी वास्तवात खरोखरच होऊन गेल्या असा दावा इतिहासकार करतो; कलेमध्ये खरे व काल्पनिक हा भेद केलेला नसतो. म्हणून इतिहासात उचित ठरणाऱ्या संभवनीयतेसारख्या संकल्पना कलेच्या क्षेत्रात वापरता येत नाहीत. संभवनीयतेची संकल्पना कलेच्या क्षेत्रात वापरावयाचीच असेल तर तिचा अर्थ 'अंतर्गत सुसंगती' इतकाच घ्यावा लागेल. इतिहासाप्रमाणे कलेनेही वास्तवाचे यथार्थ चित्रण करावे ही अपेक्षा करणे चूक आहे (इ० प्रकरण ४). कला ही

संकल्पनांच्या पातळीवर नसून प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर असते याचा विसर पडल्याने अनेक सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी कलाविचारात संकल्पनांना अवास्तव महत्व दिले आहे. कलेचा विषय व्यक्ती नसून जाती असते असे मानणे हे याचेच उदाहरण आहे. कलाविचारात संकल्पनांना अवास्तव महत्व देणाऱ्यांनी कलाकृतींचे कला-प्रकारात व वाङमयप्रकारात वर्गीकरण केले. असे वर्गीकरण संकल्पनात्मक ज्ञानाच्या पातळीवर होऊ शकते, प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर नाही. कलेच्या पातळीवर फक्त विशिष्ट कलाकृती विशिष्ट कलाकृती म्हणून बघायच्या असतात; या पातळी-वर कलाकृतींचे प्रकार संभवत नाहीत. म्हणून कलाप्रकार व वाङमयप्रकार या कलामीमांसेतील व्याज संकल्पना ठरतात (इ० प्रकरण ४). (३) कला (= प्रातिभ ज्ञान) हा मानवी चैतन्याचा सर्वप्रथम व पूर्णपणे स्वयंपूर्ण असा पैलू असल्याने कला व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नसते. म्हणून व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रात योग्य ठरतील अशा संकल्पनांना कलामीमांसेत स्थान देणे चूक आहे. कलेचे साध्य काय? कलावंताने कोणते आशय अभिव्यक्तीकरता निवडावे ? हे प्रश्न कलेच्या पातळीवर अप्रस्तुत ठरतात. त्याचप्रमाणे कलाकृतींचे नैतिक मूल्यमापनही अप्रस्तुत आहे. कला ही कलेसाठीच असते; म्हणजेच असे की कला ही संकल्पनात्मक ज्ञान व व्यवहारात्मकतेचे दोन पैलू यांच्यावर अवलंबून नसते. कलेत कलावंताचे प्रतिबिंब पडते असे म्हटले जाते; याचा अर्थ असा नव्हे की कलावंताच्या व्यक्तित्वाच्या चारही पैलूंचे प्रतिबिंब कलेत दिसते; कलावंताच्या केवळ प्रातिभ-ज्ञानात्मक पैलूचेच प्रतिबिंब कलेत आढळते. कलामीमांसेत 'सचोटी', 'आत्मनिष्ठा' (सिन्सिरिटी) हे शब्द जेव्हा वापरले जातात तेव्हा या शब्दांचे नैतिकतेच्या संदर्भातले अर्थ आपल्या मनात असायला नकोत (इ० प्रकरण ६). (४) आविष्कार ही मानवी चैतन्याची क्रिया असल्याने सर्व आविष्कारांची जात एकच असते. जसे कलाकृतींचे प्रकार संभवत नाहीत तसे आविष्कारांचेही प्रकार संभवत नाहीत. म्हणूनच शैलीचे प्रकार, अलंकारांच्या जाती या कलामीमांसेत घुसलेल्या व्याज संकल्पना ठरतात. प्रत्येक आशयाचा एकच आविष्कार संभवतो. यावरून भाषांतर ही कशी अशक्य कोटीतली गोष्ट आहे हे लक्षात येते (इ० प्रकरण ९). (५) सौंदर्य म्हणजे यशस्वी आवि-ष्कार, आणि कुरूपता म्हणजे अयशस्वी आविष्कार होय. आविष्काराची चैतन्यमय क्रिया यशस्वी झाली म्हणजे जे मूल्य निर्माण होते ते म्हणजे सौंदर्य. चैतन्याच्या प्रत्येक क्रियेबरोबर व्यवहारात्मकतेच्या न-नैतिक पैलूचीही क्रिया चाललेली असते; आविष्काराच्या क्रियेबरोबरही व्यवहारात्मकतेची ही क्रिया सहचरी म्हणून उपस्थित असते; आविष्कार यशस्वी झाला की ही सहचरी क्रियाही यशस्वी होते

व तिच्यात अंतर्भूत असलेला आनंद निर्माण होतो. हाच सौंदर्यानंद होय (इ० प्रकरण १०). 'सौंदर्यानंद' या शब्दात 'आनंदा'पेक्षा 'सौंदर्या'ला जास्त महत्व आहे हे ध्यानात न आल्याने सुखवादी विचारप्रणाली (हेडॉनिझम) पुढे आली. पण सौंदर्यानंद हा सौंदर्याच्या, म्हणजेच यशस्वी आविष्काराच्या, अनुषंगाने प्राप्त होणारा आनंद आहे हे ध्यानात आले की सौंदर्यमीमांसेने आपले लक्ष आनंदावर केंद्रित न करता आविष्कारावर केंद्रित केले पाहिजे हे पटते. यावरून आनंदाला किंवा आनंद आणि नैतिक शिक्षण यांना महत्व देणारे सुखवादी, करमणुकवादी, व नीतिवादी कलासिद्धांत कसे चूक आहेत हे स्पष्ट दिसते (इ० प्रकरण ११). सुखवादी कलामीमांसा रोचकतेच्या दृष्टिकोणातून कलाकृतींमधील आशयांचे वर्गीकरण करते (उदा. दुःखात्म व सुखात्म आशय). परंतु या वर्गीकरणाला कसलाच तात्त्विक पाया नसतो. खरे तर दुःखात्म, सुखात्म, विराट इ. संकल्पनांच्या व्याख्यासुद्धा तार्किक नेमकेपणाने करता येत नाहीत; आणि सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने या सर्व संकल्पना उपऱ्या आहेत. सौंदर्यशास्त्राची मध्यवर्ती संकल्पना म्हणजे आविष्कार. म्हणून कला-समीक्षकाने कोणत्याही कलाकृतीचे मूल्यमापन करताना तिच्यात साधलेला आवि-ष्कार यशस्वी झाला आहे की नाही येव्हढेच पाहणे आवश्यक असते. तिच्यातला आशय कोणत्या प्रकारचा आहे, तो सुखात्म, दुःखात्म, विराट, इ० आहे की नाही हे प्रश्न कलासमीक्षकाच्या दृष्टीने अप्रस्तुत आहेत, कारण हे प्रश्न सौंदर्य-शास्त्रीय प्रश्नच नव्हेत. कलाकृतीचा कलाकृती म्हणून विचार करताना ते निर्माण होण्याचे कारण नाही (इ० प्रकरण १२). (६) कला प्रातिभ-ज्ञान-स्वरूप असून ती व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नसते. प्राकृतिक गोष्टींची निर्मिती करणे हे व्यवहारात्मकतेचे कार्य आहे. या दोन विधानांवरून असा निष्कर्ष निघतो की कलानिर्मितीत कोणत्याही प्राकृतिक गोष्टींची निर्मिती अंतर्भूत नसते. 'आविष्कार' या शब्दाला 'आंतरिक, चैतन्यमय आविष्कार' किंवा 'वैशिष्ट्य-पूर्ण प्रतिमेची निर्मिती' हा अर्थ जसा देण्यात येतो तसा 'आंतरिक आवि-ष्काराचे प्राकृतिक माध्यमातील बाह्यीकरण' हाही अर्थ दिला जातो. परंतु 'आविष्कारा'चा खरा अर्थ 'आंतरिक आविष्कार' हाच आहे. कलाकृती ही एक आंतरिक गोष्टच आहे. आविष्काराचे प्राकृतिक माध्यमातील बाह्यीकरण म्हणजे कलाकृती नव्हे. पूर्वानुभूत आविष्कारांच्या पुनरुज्जीवनाचे साधन म्हणूनच केवळ बाह्यीकृत कलाकृतीकडे बघायला हवे (इ० प्रकरण १३). बाह्यीकृत कलाकृती हीच खऱ्या अर्थाने कलाकृती आहे असे मानल्यामुळे सौंदर्यशास्त्रात काही अपसिद्धांतांचा प्रवेश झाला आहे. बाह्यीकृत कलाकृती ही एक प्राकृतिक वस्तू असते; म्हणून प्राकृतिक विज्ञानांच्या पद्धती वापरून तिचे विश्लेषण करता

येते. या विश्लेषणातून जे निष्कर्ष निघतात ते सौंदर्याच्या स्वरूपाविषयीचेच निष्कर्ष आहेत अशा समजुतीने कोणत्या जातीची फुले सुंदर असतात, मानवी देहाचे सौंदर्य कशात आहे, भूमितीतल्या कोणत्या आकृत्या सुंदर ठरतात, सौंदर्याचे प्राथमिक घटक कोणते इ० प्रश्नांकडे काही लोक वळले; परंतु हे सर्व प्रश्न प्राकृतिक कलाकृतींच्या संदर्भात जरी प्रस्तुत असले तरी आंतरिक आविष्काराच्या संदर्भात ते पूर्णपणे अप्रस्तुत ठरतात. सौंदर्य आंतरिक आविष्कारात असते, त्या आविष्काराच्या प्राकृतिक चेतकात नसते. म्हणून प्राकृतिक विज्ञानांच्या पद्धतीने सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न सुटतील असे समजणे चूक आहे (इ० प्रकरण १४). प्राकृतिक कलाकृती (म्हणजे आंतरिक आविष्काराच्या पुनरुज्जीवनासाठी उपयोगी पडणारे प्राकृतिक चेतक) निर्माण करणे हे व्यवहारात्मकतेचे कार्य आहे. म्हणून प्राकृतिक कलाकृतीच्या संदर्भात व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रातील संकल्पना प्रस्तुत ठरतात. साध्य-साधन, तंत्र या संकल्पना उदाहरणादाखल दाखविता येतील. या संकल्पना आंतरिक आविष्काराच्या संदर्भात पूर्णपणे अप्रस्तुत असल्या तरी प्राकृतिक कलाकृतींबद्दल बोलताना त्या वापरणे योग्य ठरते. विशिष्ट कलांच्या मर्यादा कोणत्या हे शोधणाऱ्या अभ्यासकांच्या मनात आंतरिक कलाकृती नसून प्राकृतिक कलाकृती असतात हे उघड आहे. कारण प्राकृतिक कलाकृतींच्याच संदर्भात कलांच्या मर्यादांचा प्रश्न उपस्थित होऊ शकतो; आंतरिक आविष्काराच्या संदर्भात तो उपस्थित करणे तत्त्वतः चूक आहे. आंतरिक आविष्कार (म्हणजे प्रातिभज्ञान) व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नसल्याने त्याचे नैतिक दृष्टिकोणातून मूल्यमापन करणे चूक आहे. परंतु प्राकृतिक कलाकृती व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रात मोडत असल्याने तिचे नैतिक दृष्टिकोणातून मूल्यमापन करणे पूर्णपणे बरोबर आहे (इ० प्रकरण १५).

(७) ज्ञानविधान व नीतिविधान यांच्याप्रमाणे सौंदर्यविधानालाही सर्वमान्यता (युनिव्हर्सल व्हॅलिडिटी) असते. कलावंत आपल्या कलाकृतीविषयी जे सौंदर्यविधान करतो ते समीक्षकासही मान्य झालेच पाहिजे असे असते. सौंदर्यविधानात ग्रथित झालेला सौंदर्यानुभव हा ते विधान करणाऱ्यापुरता मर्यादित राहत नाही; तो सर्व माणसांना समान असाच असतो; कारण त्यात अनुस्यूत असलेली आविष्कार-प्रक्रिया सर्व माणसांना समान असते आणि तिच्यात एक प्रकारची अपरिहार्यता (नेसेसिटी) असते. यावरून हेही स्पष्ट होईल की कलाकृती निर्माण करणाऱ्या कलावंतात असणारी मनःशक्ती (प्रतिभा) व तिचा आस्वाद घेणाऱ्या समीक्षकात असणारी मनःशक्ती (अभिरुची) या तत्त्वतः एकरूप आहेत (इ. प्रकरण १६).

(८) कलेचा इतिहास लिहिण्यासाठी प्रगतीची संकल्पना वापरणे आवश्यक

असते. पण प्रगती म्हणजे कोठल्यातरी नियमानुसार एकाच दिशेने झालेली उत्क्रांती नव्हे. मानवी जीवनात उत्क्रांती असते कारण सभोवतालच्या जडतेवर मानव सतत नवेनवे विजय मिळवीत असतो. पण याचा अर्थ असा नव्हे की सर्व मानवजात एखाद्या पूर्वनियोजित बिंदूकडे वाटचाल करीत आहे. कलेचा प्रांत घेतला तर सर्व मानवजात एकाच दिशेने प्रगत होत आहे असे मानणे अगदी चूक ठरेल. त्याऐवजी कलेच्या इतिहासात प्रगतीची वेगवेगळी आवर्तने असतात असे मानायला हवे. एका आवर्तनातील कलावंत सामान्यपणे समान म्हणता येईल अशा आशयाला आकारित करण्याचा प्रयत्न करीत असतात, व त्यात त्यांना कमीअधिक यश मिळते. या संदर्भात काही कलावंत कमी व काही जास्त प्रगत आहेत असे म्हणता येते. पण दोन वेगळ्या आवर्तनातील कलावंतांची किंवा कलाकृतींची तुलना होऊ शकत नाही. ज्या कलावंतांची तुलना करायची ते एकाच आवर्तनातील किंवा विश्वातील कलावंत असायला हवेत. पण खरे म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीच्या जीवनांतील प्रत्येक क्षण हे एक स्वतंत्र विश्व असते, आणि कोणत्याही दोन विश्वांची कलामूल्याच्या दृष्टीने तुलना होऊ शकत नाही. प्रत्येक कलाकृती इतर कलाकृतींपेक्षा पूर्णपणे वेगळी असते, प्रत्येक आविष्कार अनन्यसाधारण असतो हा सिद्धांत आहे त्या स्वरूपात स्वीकारला तर प्रगतीची संकल्पना वापरणे अशक्य होते. त्याला मुरड घातली आणि आशय व आविष्कार यांच्या बाबतीत वेगवेगळ्या कलाकृतींमध्ये थोडेबहुत साम्य असते असे मानले, तर मात्र या संकल्पनेचा उपयोग करता येतो (इ० प्रकरण १७). (९) सौंदर्यशास्त्र हे आविष्काराचे शास्त्र आहे. आविष्कारात भाषा, रंग, नाद इत्यादींचा समावेश होतो. म्हणून सौंदर्यशास्त्र हे भाषेचेही शास्त्र आहे असे म्हणणे सयुक्तिक ठरेल. तात्त्विक भाषाशास्त्राने भाषेच्या स्वरूपाविषयी काढलेले निष्कर्ष सौंदर्यशास्त्राने काढलेल्या निष्कर्षांशी मिळते जुळते आहेत कारण या दोन शास्त्रांमध्ये एकरूपता आहे (इ० प्रकरण १८).

सर्व महत्त्वाच्या सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्नांवरील क्रोचेची मते आपण संकलित करून वर मांडली आहेत. त्यावरून त्याच्या लिखाणाची तार्किक वीण किती भक्कम आहे याची कल्पना येते. त्याचबरोबर त्याच्या मतांचे मूल्यमापन किंवा खंडन करावयाचे असल्यास काय करावयास हवे हेही कळते. आपण वरती असे पाहिले की क्रोचेने काही मूलभूत गृहीतकृत्यांपासून सुरुवात करून त्यांच्या पायावर निगमनाच्या पद्धतीने एक मोठा सैद्धांतिक व्यूह रचला आहे. मूळ गृहीतकृत्ये व त्यांच्यापासून निगमनाने निष्पन्न होणारे सिद्धांत व उपसिद्धांत यांचे परस्परसंबंध असे आहेत की त्यांच्यापैकी एकावर जरी घाव घातला तरी सर्वच सैद्धांतिक व्यूहाला हादरा बसतो.

समजा आपल्याला त्याच्या गृहीतकृत्यांबद्दल विचार करायचा आहे. या गृहीतकृत्यांची अलगपणे चर्चा करायला हवी असे नाही. त्यांच्यापासून निष्पन्न होणाऱ्या सिद्धांतांची चर्चा आपण केली तरी चालेल. कारण हे सिद्धांत चूक आहेत असे जरी आपण ठरवू शकलो तरी मूळ गृहीतकृत्ये चूक आहेत असाच त्याचा अर्थ होईल.

कला म्हणजे प्रातिभज्ञान हा क्रोचेचा मूलभूत सिद्धांत आहे. कला म्हणजे भावनेचा आविष्कार ' असाही हा सिद्धांत मांडता येईल. एकाच सिद्धांताची ही दोन रूपे किंवा पैलू आहेत असे म्हणायला हरकत नाही.

वर दिलेल्यांपैकी दुसऱ्या पैलूच्या विचाराने सुरुवात करून आपण क्रोचेच्या एकूण सिद्धांताचे मूल्यमापन करणार आहोत. ' कला म्हणजे भावनेचा आविष्कार ' या सिद्धांताविषयी विचार करावयास लागले की दोन प्रश्न लगेचच उपस्थित होतात : (अ) ' भावना ' म्हणजे काय ? (आ) ' आविष्कार ' म्हणजे काय ? हे ते प्रश्न होत. भावना म्हणजे शरीर-मनाची काही काळ टिकणारी क्षुब्धावस्था असे मनोवैज्ञानिक सांगतात. राग, भीती इत्यादी अनुभव भावनेची उदाहरणे म्हणून दाखविता येतील. वर्ड्‌स्वर्थसारखे निर्भरशील कवि-टीकाकार जेव्हा असे म्हणतात की काव्य हे भावनेतून निघालेल्या सहजोद्‌गाराच्या स्वरूपाचे असते, तेव्हा त्यांना राग, भीती यांच्यासारख्या भावना अभिप्रेत असतात. क्रोचेने 'भावना' या शब्दाचा वरील अर्थाने उपयोग केलेला आहे यात शंका नाही. व म्हणूनच निर्भरशील कलावंतांना व टीकाकारांना क्रोचे इतका जवळचा वाटतो. पण क्रोचेने ' भावना ' हा शब्द ' प्रातिभ ज्ञानात आकारित होणारे द्रव्य ' या अर्थानेसुद्धा वापरला आहे. आपण सोईसाठी राग, भीती इ. भावनांसाठी 'भा$_1$', व प्रातिभ ज्ञानात आकारित होणाऱ्या द्रव्यासाठी 'भा$_2$' अशी चिन्हे वापरू या. ' आविष्कार ' या शब्दाने भाषा आणि रंग, नाद इत्यादी माध्यमांमधील आविष्कार यांचा बोध होतो. क्रोचेच्या मते आविष्कार जर केवळ प्राकृतिक किंवा शारीरिक पातळीवरचा असेल तर तो चैतन्यमय ठरत नाही; तो खऱ्या अर्थाने आविष्कार नव्हे; व अशा आविष्काराला ' कला ' हे नाव देणे योग्य नाही. उदा० वेदनेमुळे आपल्या तोंडून 'आः' असा नाद केवळ विशिष्ट शारीरिक प्रक्रियेमुळे निघाला तर तो खऱ्या अर्थाने आविष्कार ठरत नाही. जी भावना किंवा संवेदना मानवांकित झालेली असते तिचा आविष्कार हाच खऱ्या अर्थाने आविष्कार ठरतो, व अशा आविष्कारालाच 'कला' म्हणणे योग्य ठरते. ' आविष्कार ' या शब्दाला ' वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमेची निर्मिती ' असाही अर्थ क्रोचेने दिलेला आहे. आविष्काराच्या या दोन अर्थांसाठी आपण 'आ$_1$' व 'आ$_2$' अशी चिन्हे वापरू या. आता आपल्याजवळ 'भा$_1$' 'भा$_2$' 'आ$_1$' व 'आ$_2$' अशी चार चिन्हे आहेत. त्यांच्या साहाय्याने विवेचन केल्यास ते सोईचे ठरेल.

क्रोचेचा दावा असा की आ$_1$ व आ$_2$ एक आहेत, व त्याचप्रमाणे भा$_1$ व भा$_2$ हेही एकच आहेत. ते एक आहेत की नाही हे आपल्याला अजून पहावयाचे आहे. या प्रश्नाचा निकाल लागेपर्यंत 'कला म्हणजे भावनेचा आविष्कार' हा सिद्धांत असा मांडावा लागेल: 'कला म्हणजे भा$_1$–भा$_2$ चा आ$_1$–आ$_2$'. 'भावना' व 'आविष्कार' या शब्दांची फोड केल्याबरोबर या सिद्धांताविषयी एक शंका निर्माण होते. 'कला म्हणजे भा$_1$ चा आ$_1$' हा सिद्धांत सर्वांच्या परिचयाचा आहे निर्भरशील कलापरंपरेतील तो एक मध्यवर्ती सिद्धांत आहे. पण 'कला म्हणजे भा$_2$ चा आ$_2$' हा सिद्धांत मात्र बहुतेक लोकांना अनोळखी वाटेल. क्रोचेच्या मते आपल्याला वैशिष्टयपूर्ण प्रतिमेचे ज्ञान झाले की आ$_2$ निर्माण होतो. प्रत्येक वैशिष्टयपूर्ण प्रतिमा ही भावनेचा आविष्कार असते असेही क्रोचे सांगतो. पण येथे क्रोचे राग, भीती इत्यादी भा$_1$ विषयी बोलत नसून भा$_2$ विषयी बोलतो आहे हे लक्षात ठेवायला हवे. मनातल्या दुःखाचा (भा$_1$) आविष्कार (आ$_1$) कवितेत, नाटयात, गीतात होतो व या सर्व गोष्टींना आपण 'कलाकृती' मानतो. पण समजा आपण समोरच्या भिंतीवरचा शाईचा वैशिष्टयपूर्ण डाग पहात आहोत. तो पहात असताना आपण प्रातिभ ज्ञानाच्या सर्व अटी पाळल्या असे समजू. (म्हणजे उदा० तो भिंतीवर खरोखरच आहे की नाही याविषयी आपण उदासीन राहिलो.) तो डाग म्हणजे एक वैशिष्टयपूर्ण प्रतिमा, म्हणजेच आविष्कार, ठरतो. तो कोणत्या तरी भावनेचा आविष्कार असणार हे उघड आहे. पण तो आहे भा$_2$ चा आविष्कार. म्हणून तो राग, भीती, दुःख अशा एखाद्या भावनेचा आविष्कार आहे असे आपण समजलो तर ते चूक होईल. कारण तो भा$_1$ चा आविष्कार नाहीच मुळी. भा$_1$ च्या आविष्काराला कला का म्हणायचे हे आपल्याला कळते, व आपल्यापैकी पुष्कळांना ते पटतेही. पण भा$_2$ च्या आविष्काराला कला का मानायचे हे कळत नाही. मग ते पटण्याची गोष्ट दूरच राहिली. जर दुःखाची आर्त अभिव्यक्ती व भिंतीवरचा डाग हे दोन्ही भावनांचे आविष्कार असतील तर ते वेगळया जातींचे आविष्कार आहेत असे मानावे लागेल. आणि त्यांच्यात जातीचा फरक असेल तर ते ज्या भावनांचे आविष्कार आहेत त्या भावनांमध्येही जातीचा फरक असला पाहिजे हे उघड आहे. पण असा फरक असल्याचे क्रोचेने नमूद केलेले नाही. भा$_1$ व भा$_2$ यांच्यात जातीचा फरक आहे असे मानले तर आ$_1$ व आ$_2$ यांच्यातही जातीचा फरक आहे असे मान्य करावे लागते. या फरकाबद्दलही क्रोचेने काहीही लिहिलेले नाही. 'कला म्हणजे भा$_1$ चा आ$_1$' हे ज्यांना मान्य आहे त्यांना 'कला म्हणजे भा$_2$ चा आ$_2$' हे मान्य असायचे कारण नाही.

'कला म्हणजे भा$_1$ चा आ$_1$ आहे' हा सिद्धांत निर्भरशील कलासिद्धांताचाच एक अवतार आहे. क्रोचेच्या सिद्धांताला विलक्षण लोकप्रियता लाभली याचे हे

एक कारण आहे. क्रोचेच्या या निर्भरशील आविष्कारवादाविषयी दोन प्रश्न विचारायला हवेत: (अ) एखादी गोष्ट भावनेचा आविष्कार आहे एवढ्याच कारणासाठी आपण तिला सुंदर कलाकृती मानतो का ? (आ) एखादी गोष्ट आविष्कारस्वरूप नसेल तर येव्हढ्याच कारणामुळे ती सुंदर कलाकृती नाही असे ठरते का ? पहिल्या प्रश्नाविषयी असे म्हणता येईल की क्वचित एखादी गोष्ट केवळ ती आविष्कारस्वरूप आहे म्हणून सुंदर मानली जात असेल हे खरे; पण बहुधा आपण आविष्काराबरोबर इतरही गुणांची अपेक्षा बाळगतो. उदा. ज्या भावनेचा आविष्कार एखाद्या कलाकृतीत साधलेला आहे तिच्यात खोली व तीव्रता आहे का, तिला चिंतनाची बैठक आहे का, तिच्यात नावीन्य आहे का, ती ज्या-परिस्थितीमुळे निर्माण झाली त्या परिस्थितीला ती अनुरूप आहे का इ. प्रश्न आपण विचारतो. निर्भरशील कवी–टीकाकारांनीही काव्यातील भावनांविषयी वरीलपैकी काही प्रश्न मनात बाळगल्याचे दिसते. उदा० 'लिरिकल बॅलड्स'च्या सुप्रसिद्ध प्रस्तावनेत वर्ड्स्वर्थ म्हणतो For all good poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings: and though this be true, Poems to which any value can be attached were never produced on any variety of subjects but by a man who, being possessed of more than usual organic sensibility, had also thought long and deeply[१] दुसरे असे की आपण भावनेच्या आविष्काराविषयी विचार करताना शब्दयोजना, वृत्त, शैली यांच्याविषयीही काही अपेक्षा बाळगतो. अशा वेळी आपण असे मानतो की विशिष्ट भावनेचा अनेक प्रकारे आविष्कार करता येईल. पण यापैकी एका विशिष्ट प्रकारे साधलेल्या आविष्कारालाच 'कला' हे नाव देणे योग्य ठरेल. भावनेबद्दल आणि आविष्काराबद्दल स्वतंत्र अपेक्षा असणे, त्यांच्यासाठी स्वतंत्र निकष असणे या समीक्षेत रूढ झालेल्या गोष्टी आहेत. परंतु त्यांना क्रोचेचा विरोध आहे. कवीने कशाचा आविष्कार साधण्याचा प्रयत्न केला आहे, व त्यात तो कितपत यशस्वी झाला आहे हे दोनच प्रश्न त्याच्या दृष्टीने समीक्षेतील महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. पण केवळ हे दोन प्रश्न विचारून कलासमीक्षण करता येत नाही असे

१. Wordsworth, W: 'Preface to the Second Edition of Lyrical Ballads' in Jones, Edmund D. (Ed). *English Critical Essays, Nineteenth Century*, London, repr 1928, p 6

समीक्षेत चर्चिल्या जाणाऱ्या इतर प्रश्नांवरून लक्षात येते. वर दिलेल्या 'अ' या प्रश्नाचा आपण आतापावेतो विचार केला. 'आ' या प्रश्नाविषयी असे म्हणता येईल की निदान काही कलाकृती अशा आहेत की ज्या कशाचाही आविष्कार करीत नाहीत. सतारीवर वाजविलेला मालकंस, अर्थरहित चित्र, रांगोळी, टेबलावरील फुलांची रचना, साडीवरचे डिझाइन, इ० गोष्टींचा उदाहरणादाखल निर्देश करता येईल. आपण या गोष्टींना त्यांच्या रचनेमुळे सुंदर म्हणतो, त्या कोणत्यातरी भावनेचा आविष्कार करतात म्हणून नव्हे. वरील चर्चेवरून असे निष्कर्ष निघतात:– (१) जरी क्वचित एखादी गोष्ट केवळ ती भावाविष्कार करते म्हणून सुंदर कलाकृती ठरली, तरी बहुतेक वेळा आविष्काराबरोबर इतर गुण असतात म्हणूनच पुष्कळशा गोष्टी सुंदर कलाकृती मानल्या जातात. (२) ज्या गोष्टी कशाचाही आविष्कार करीत नाहीत पण ज्यांची रचना विशिष्ट प्रकारची आहे त्यासुद्धा सुंदर कलाकृती मानल्या जातात. सुंदर ठरण्यासाठी आविष्कारस्वरूप असणे हे क्वचित प्रसंगी पुरेसे कारण ठरू शकेल. पण जे आविष्कारस्वरूप नाही ते सुंदर असूच शकणार नाही असे मात्र नाही. आविष्कारस्वरूप असणे याला सौंदर्याची आवश्यक (नेसेसरी) अट मानता येणार नाही. आपले हे निष्कर्ष क्रोचेच्या सिद्धांताला पूर्ण विरोधी असे आहेत.

$भा_1$ व $भा_2$ यांच्यात भेद न केल्यामुळे क्रोचेने दिलेले कलानिर्मितिप्रक्रियेचे विश्लेषणही सर्व संदर्भात पटेल असे झालेले नाही. क्रोचेच्या मते कलावंत कलानिर्मितीच्या आधी आशयाची निवड करू शकत नाही. कारण ज्याची निवड करायची त्याचे वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूप स्पष्टपणे माहिती झालेले असावे लागते; म्हणजेच त्याचे प्रातिभज्ञान प्राप्त झालेले असायला हवे. पण 'प्रातिभज्ञान=कला' असे असल्यामुळे प्रातिभज्ञान झाले की कलाकृती निर्माण झाली असे मानावे लागते. कलाकृती निर्माण व्हायच्या आधी तिच्यातील आशयाची निवड करता येत नाही असे क्रोचे का म्हणतो हे वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल. हे सर्व $भा_2$ विषयी खरे आहे, कारण $भा_2$ म्हणजे भीती, दुःख इत्यादी भावना नसून प्रातिभ ज्ञानात आकारित होणारे द्रव्य होय. पण वरील सिद्धांत $भा_1$च्या संदर्भात कितपत खरा ठरेल याविषयी शंका वाटते. आपल्या मनात काय आहे याची कवीला काही वेळा स्पष्ट कल्पना नसते हे खरे आहे. पण बऱ्याच वेळा कवीला आपल्या मनातील आशयाची पुष्कळ स्पष्ट कल्पना असते मोठ्या वाङ्मयकृतींच्या संदर्भात तर असे होणे अपरिहार्य असावे. 'पॅराडाइज लॉस्ट' किंवा 'रामायण' लिहायच्या आधी कवीला आपल्या

आशयाची कल्पना नव्हती असे मानणे कठीण आहे. एखादे पाच अंकी नाटक, मोठी कादंबरी, खंडकाव्य, इ० च्या निर्मितीच्या आधी लेखकाला आपण कोणत्या विषयावर लिहिणार आहोत, तो विषय कोणत्या प्रकारे फुलविणार आहोत, त्याची मांडणी कशी करणार आहोत, त्यात कोणती पात्रे, प्रसंग, इ. योजणार आहोत याची पूर्व-कल्पना असते. तीच गोष्ट अभिव्यक्तीच्या बाबतीतही खरी आहे. जो महाकाव्य लिहावयास बसतो त्याला महाकाव्यातील पात्रे, प्रसंग, इ० बद्दलच्या संकेतांची व्यवस्थित कल्पना असते. यावरून असे लक्षात येईल की क्रोचे म्हणतो त्याप्रमाणे कलानिर्मिती ही प्रत्येक वेळी अज्ञातातील सफर नसते[२].

वरील विवेचनावर एक आक्षेप येऊ शकेल. काही कवींना आपल्या मनातील आशयाची पूर्वकल्पना असते हे जरी खरे असले तरी त्यांना कलाकृतीचा सर्व

२. या संदर्भात टी. एस्. इलियटच्या 'द थ्री व्हॉइसेस ऑफ पोएट्री' या निबंधातील खालील विवेचन उद्बोधक ठरेल. (या 'थ्री व्हॉइसेस' मधील पहिला आवाज कवी जेव्हा स्वतःशीच बोलतो तेव्हाचा असतो, कवी जेव्हा इतरांना उद्देशून बोलतो तेव्हाचा आवाज हा दुसरा आवाज, व तो जेव्हा नाट्यकृती निर्माण करतो तेव्हाचा त्याचा आवाज हा तिसरा आवाज असतो.) 'In the poem in which the first voice, that of the poet talking to himself, dominates, the 'psychic material' tends to create its own form–the eventual form will be to a greater or less degree the form for that one poem and for no other. It is misleading, of course, to speak of the material as creating or imposing its own form : what happens is a simultaneous development of form and material; for the form affects the material at every stage; and perhaps all the material does is to repeat 'not that! not that!' in the face of each unsuccessful attempt at formal organization; and finally the material is identified with its form. But in poetry of the second and in that of the third voice, the form is already to some extent given. However much it may be *trans*formed before the poem is finished, it can be represented from the start by an outline or scenario. If I choose to tell a story, I

तपशील माहीत असतो, असे यावरून ठरत नाही. कवीच्या मनात कलाकृतीची तिच्या सर्व तपशीलासह पूर्वकल्पना असेल तर तिला पूर्वकल्पना न म्हणता प्रत्यक्ष कलाकृतीच म्हणता येईल. उलटपक्षी त्याच्या मनात जर सर्व तपशीलाची पूर्वकल्पना नसेल तर त्याच्यापाशी निर्मितीच्या आधी जे आहे त्याचा व पूर्ण कलाकृतीचा नक्की संबंध काय? असा प्रश्न उपस्थित होतो. आईच्या पोटात असलेल्या वाढत्या गर्भावरून पुढे जन्माला येणाऱ्या मुलाचे निश्चित रंगरूप कसे जाणता येणार? कलाकृती हा जर एक सेंद्रिय सबंध (organic whole) असेल तर तिचे घटक एकमेकांशी अंतर्गत संबंधांनी (इन्टर्नल रिलेशन्स) संलग्न झालेले असणार. अशा संबंधांचे वैशिष्टच असे की त्यांनी संलग्न झालेल्या घटकांपैकी एक जरी बदलला तरी इतर सर्व घटकांमध्ये आणि एकूण सबंधामध्ये बदल घडतात. म्हणजे पूर्ण झालेली कलाकृती व अपूर्णावस्थेतील कलाकृती या अगदी वेगळ्या गोष्टी ठरतात. येथे 'कलाकृती'ची व्याख्याच अशी केली आहे की तिच्यापेक्षा अगदी थोडी वेगळी असलेली गोष्टसुद्धा तिच्यापेक्षा पूर्ण भिन्न आहे असा निष्कर्ष काढता येतो; आणि यामुळेच कवितेचे भाषांतर, रूपांतर, तर्जुमा करणे तर्कदृष्टचा अशक्य ठरते. क्रोचेने बरोबर हाच निष्कर्ष काढला आहे. पण 'कलाकृती'ची अशी व्याख्या करणे, तिला अद्वितीय ठरविणे आवश्यक व अटळ आहे असे नाही. हे एकदा मान्य केले की मग अनेक वेळा कलावंताला आपल्या कलाकृतीची कमी अधिक प्रमाणात पूर्वकल्पना असते हे मान्य व्हावयास अडचण पडू नये. कलानिर्मितीत अकल्पित असे घटक नसतात असा याचा अर्थ नाही. पण

must have some notion of the plot of the story I propose to tell; if I undertake satire, moralizing, or invective, there is already something given which I can recognize and which exists for others as well as myself. And if I set out to write a play, I start by an act of choice : I settle upon a particular emotional situation, out of which characters and a plot will emerge, and I can make a plain prose outline of the play in advance–however much that outline may be altered before the play is finished, by the way in which the characters develop. (Eliot, T. S. : *On Poetry and Poets*, London, Faber and Faber, 1957, p. 101) इलियटच्या तुलनेने क्रोचेचे विचार एकांगी आहेत असे वरील उताऱ्यावर विचार केल्यास लक्षात येईल.

त्याचबरोबर प्रत्येक कलाकृती पूर्णपणे अकल्पित (अन्प्रीमेडिटेटेड) असते असे नाही हेही लक्षात ठेवायला हवे. क्रोचेने निर्मितिप्रक्रियेचे जे वर्णन केलेले आहे ते पूर्णपणे चूक आहे असे नाही. काही कलावंतांचा अनुभव क्रोचे म्हणतो तसा असू शकेल. पण क्रोचेचे वर्णन प्रत्येक कलावंताच्या निर्मितिप्रक्रियेला लागू पडेल असे वाटत नाही. दुसरे असे की अकल्पितता हे केवळ कलानिर्मितीचे वैशिष्टच नाही. अगदी साध्या सुतारकामातही काही प्रमाणात अकल्पितता असू शकते.

प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर अनुभवविषयाची वैशिष्टचपूर्णता जाणावयाची असते. समजा आपल्यासमोरचे टेबल हा आपल्या प्रातिभ ज्ञानाचा विषय आहे. या टेबलात व इतर टेबलात अनेक बाबतीत साम्य आहे हे उघड आहे. असे साम्य नसते तर 'टेबल' ही संकल्पना वापरून आपण या सर्व टेबलांचा एक वर्ग कल्पूच शकलो नसतो. पण प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर संकल्पना वापरणे, वर्गीकरण करणे इ. बौद्धिक क्रिया अभिप्रेत नसतात. म्हणजे समोरचे टेबल पाहताना आपण टेबल या वर्गाचा एक सभासद पाहत आहोत ही भूमिका घ्यावयाची नसते. या व इतर टेबलांमध्ये जे साम्य आहे त्यावर भर न देता ते इतर टेबलांपेक्षा, व इतर सर्व गोष्टींपेक्षा, कसे भिन्न आहे याला महत्त्व द्यावयाचे असते. कारण या भिन्नतेवरच त्याची वैशिष्टचपूर्णता अवलंबून असते. प्रातिभ ज्ञान व कला यांच्यात एकरूपता आहे असे मानल्यास कलाकृतीच्याबाबतही ही भूमिका घ्यावयास हवी. म्हणूनच क्रोचे कलाप्रकार व वाङमयप्रकार या संकल्पनांना विरोध करतो. कारण कलाकृतींचे कसलेच वर्गीकरण त्याला मान्य नाही. वाङमयप्रकार ही व्याज संकल्पना आहे असे म्हटले की विशिष्ट वाङमयप्रकारात कोणत्या गोष्टी अपेक्षित आहेत या विषयीचे नियम बंधनकारक ठरत नाहीत. उदा० या सिद्धांताप्रमाणे महाकाव्याचा नायक धीरोदात्तच असावा इ० नियमांचे कवीने पालन करायला हवे असे नाही. निर्भरशील कवींनी आणि टीकाकारांनी कलाकृतीविषयीच्या नियमांना धाब्यावर बसविलेले असल्यामुळे त्यांना क्रोचे हा समानधर्मी वाटला असणार यात नवल नाही. वाङमयप्रकारांची संकल्पना फार यांत्रिकपणे वापरली तर ती अनर्थकारक ठरते हे खरे. पण त्यामुळे ती संकल्पना मुळातच टाकाऊ आहे असे नाही. एखादी वाङमयीन कलाकृती एका विशिष्ट वाङमयप्रकारात मोडते असे लक्षात आले की तिचे विश्लेषण व मूल्यमापन कसे करावयाचे याची बरीचशी कल्पना आपल्याला येते. म्हणून वाङमयप्रकाराची संकल्पना समीक्षेला उपकारक ठरते. प्रत्येक कलाकृती काही बाबतीत इतर कलाकृतींपेक्षा निराळी असणे हे जितके महत्त्वाचे आहे तितकेच

ती काही बाबतीत इतर कलाकृतींसारखी असणे हेही महत्त्वाचे आहे. निर्भर-शील टीकाकार व क्रोचे यांनी कलाकृतींच्या वेगळेपणावर वाजवीपेक्षा जास्त भर दिला आहे, व कलाकृतींमधील साम्याकडे पूर्णपणे दुर्लक्ष केले आहे.

कलेत वैशिष्टयपूर्णतेला महत्त्व असते या विधानाला आणखीही एक अर्थ आहे. कलाकृतीतली पात्रे, प्रसंग इ० प्रातिनिधिक (टिपिकल) असावीत असे मत ॲरिस्टॉटल, डॉ. जॉन्सन इत्यादी टीकाकारांनी मांडले आहे. त्याला पूर्णपणे विरोधी ठरणारे मत क्रोचेने मांडले आहे. कला ज्ञानस्वरूप आहे हे खरे, पण ॲरिस्टॉटल मानतो त्याप्रमाणे ती सामान्याचे ज्ञान देत नसून विशिष्ट गोष्टींचे ज्ञान देते असे क्रोचे सांगतो. क्रोचेचे हे मत निर्भरशील टीकाकारांना व इतर अनेक आधुनिकांना पटेल असे वाटते. पण या मताबद्दल एकदोन गोष्टी लक्षात ठेवायला हव्या. विशिष्ट गोष्टींबाबत मर्मग्राही दृष्टी (इन्साइट) मिळणे याला ज्ञानाच्या काही प्रांतात (उदा० इतिहास) विशेष महत्त्व आहे. कलासुद्धा इतिहासाप्रमाणे विशिष्ट गोष्टींबाबत मर्मग्राही दृष्टी प्राप्त करून देते हे मत आज पुष्कळ टीकाकारांना पटेल. पण क्रोचेच्या सिद्धांताप्रमाणे कलाकृतीतल्या पात्र, घटना इ० गोष्टी वास्तव जगात खरोखरीच आहेत असा दावा करायचा नसतो; याच्याउलट इतिहासात असा दावा केला नाही तर तो इतिहास ठरणार नाही. ज्या चित्रणाचा वास्तवाशी संबंध जोडता येत नाही ते वास्तवाचे चित्रण आहे असे म्हणता येत नाही, व ते खरे किंवा खोटे ठरत नाही. इतिहासाने सत्य न मानलेल्या अशा गोष्टी एखाद्या ऐतिहासिक कलाकृतींत घातल्या तर त्या कलाकृतीतले वास्तवाचे वर्णन खोटे आहे असे ठरते; आणि हे खोटेपण ऐतिहासिक कलाकृतीचे एक वैगुण्य मानले जाते. पण याचे कारण असे की ती कलाकृती वास्तवदर्शी आहे असा दावा केलेला असतो. ती विशिष्ट कालखंड, विशिष्ट घटना, व्यक्ती यांचे यथार्थ वर्णन करायला बांधलेली असते. पण एखाद्या कादंबरीतील पात्रें, घटना वगैरे, पूर्णपणे काल्पनिक असतात. ही कादंबरी-सुद्धा वास्तवाचे सत्य वर्णन देते असा दावा करण्यात येतो. हा दावा करावयाचा असेल तर तिच्यातील पात्रे वगैरे प्रातिनिधिक असावयास हवी. ती वाचत असताना 'वास्तवात अशी माणसे असतात, अशा घटना घडतात' असे म्हणता यावयास हवे. जिच्यातले घटक ऐतिहासिक आहेत अशी कादंबरी इतिहासा-प्रमाणेच विशिष्ट वास्तव गोष्टींचा निर्देश करते व या गोष्टींबाबत मर्मग्राही दृष्टी प्राप्त करून देते. पण जिच्यातले घटक पूर्णपणे काल्पनिक आहेत अशी कादंबरी ऐतिहासिक कादंबरी व इतिहास यांच्याप्रमाणे वास्तवातील विशिष्ट

गोष्टींबाबत मर्मग्राही दृष्टी प्राप्त करून देते असे म्हणता येत नाही, कारण ती वास्तवातील विशिष्ट गोष्टींचे खरे वर्णन करण्याचा दावा करीत नाही. अशी कादंबरी वास्तवातील एखाद्या सामान्याचा (उदा० मानवी स्वभावाच्या एखाद्या प्रकाराचा) निर्देश करते असेच मानावे लागते. तिच्यातील सत्यमूल्य तिची वास्तवातील सामान्याशी तुलना करूनच ठरवावे लागते. हे विवेचन ॲरिस्टॉटलच्या जवळ जाणारे असल्यामुळे ते क्रोचेला पटणार नाही.

काही कादंबऱ्यातील पात्रे इ० नुसती काल्पनिक असतात इतकेच नव्हे तर ती वास्तवातील विशिष्ट गोष्टी किंवा सामान्ये यांचा निर्देशही करीत नाहीत. (उदा० 'ॲलिस इन वंडरलँड' मधील पात्रे.) अशी कादंबरी ज्ञान देते असा आपण दावा करीत नाही. पण क्रोचे मात्र अशी कादंबरी ज्ञान देते असे सांगतो. तो येथे 'ज्ञान' या शब्दाचा एका लोकविलक्षण अर्थाने उपयोग करीत आहे हे उघड आहे. अनेक लोकांना हा अर्थ स्वीकार्य वाटणार नाही. कारण क्रोचेचे प्रातिभ ज्ञान हे त्यांना माहीत असलेल्या ज्ञानाच्या कोणत्याच प्रकारात बसत नाही. आणखी एका मुद्याचा येथे निर्देश करायला हवा. प्रातिभज्ञान विशिष्टांबाबतची मर्मग्राही दृष्टी देते असे जरी मान्य केले तरी जेथे जेथे वैशिष्टयपूर्णता असते तेथे तेथे मर्मग्राही दृष्टी मिळते असे आपण मानीत नाही. कारण कांही वैशिष्टयपूर्ण गोष्टींच्याबाबत मर्मग्राही दृष्टी मिळण्याचा प्रश्नच निर्माण होत नाही. उदा० समोरच्या भिंतीवरचा डाग वैशिष्टयपूर्ण आहे; पण त्याच्याबाबत आपल्याला मर्मग्राही दृष्टी मिळाली असे म्हणणे चमत्कारिक दिसेल. पानिपतची लढाई, थोरल्या माधवरावांचे व्यक्तित्व इ० गोष्टींच्या बाबत मात्र मर्मग्राही दृष्टीची संकल्पना वापरणे योग्य ठरते. क्रोचेने वैशिष्टयपूर्ण गोष्टींविषयी जे विवेचन केले आहे त्याच्याप्रमाणे भिंतीवरचा डाग व पानिपतची लढाई या दोन्ही वैशिष्टयपूर्ण गोष्टी ठरतात; त्यांच्यात फरक असलाच तर तो संख्यात्मक आहे. आणि दोन्ही ठिकाणी आपल्याला मर्मग्राही दृष्टी मिळते असे क्रोचे म्हणणार. पण क्रोचेचे हे विवेचनसुद्धा अनेकांना पटणार नाही. भिंतीवरच्या डागाबाबत कसली मर्मग्राही दृष्टी मिळणार ? असेच ते विचारतील.

क्रोचेचा आणखी एक मुद्दा लोकांना पटणे कठीण आहे असे वाटते. कलाकृती अंतर्गत असते असे तो म्हणतो. बाह्यीकृत कलाकृतीला तो खऱ्या अर्थाने कलाकृती मानायला तयार नाही. कला म्हणजे प्रातिभ ज्ञान असे समीकरण मान्य केले तर वरील निष्कर्ष मान्य करणे क्रमप्राप्तच आहे. लोकांच्या कलाजाणिवेत या निष्कर्षाच्या जवळपास येणारे असे काही आढळते का हे येथे विचारायला हवे. कलावंत व रसिक

ज्या प्रेमाने प्राकृतिक कलाकृतींची काळजीपूर्वक जपणूक करतात त्यावरून त्यांना क्रोचेचा निष्कर्ष मान्य होईल असे वाटत नाही. या संदर्भात आणखीही एका गोष्टीचा निर्देश करावयास हवा. आपण कलावंत व सामान्य लोक यांच्यात भेद करतो. असा भेद करण्याचे सर्वांत प्रमुख कारण असे की कलावंत दगडाला विशिष्ट आकार देऊ शकतो, कॅनव्हसवर रंग लावू शकतो, सतारीवर स्वर काढू शकतो, आणि सामान्य माणूस यातले काहीही करू शकत नाही. काव्य ही एकच कला अशी आहे की जिच्या संदर्भात कलाकृतीच्या बाह्यीकरणाला फार महत्त्वाचे स्थान नसते. एखादा माणूस मनातल्यामनात कविता करू शकतो. त्याने त्या कागदावर लिहिल्या पाहिजेत असे नाही. याचे कारण असे असावे की काव्यात संवेदनानिष्ठ अंगाला फारसे महत्त्व नसते. काव्यातील सर्वांत महत्त्वाचे अंग म्हणजे अर्थ होय. अर्थ हा हिरवेपणा, गोडपणा, इ० गुणांप्रमाणे बाहेरच्या वस्तूंशी संलग्न करता येत नाही. त्यामुळे काव्यातील अर्थ हा कवीच्या किंवा आस्वादकाच्या मनात आहे असे म्हणता येते. आणि अर्थ हे काव्याचे सर्वांत महत्त्वाचे अंग असल्याने काव्यसुद्धा कोणाच्या तरी मनातच असते असेही म्हटले जाते. काव्यात संवेदनानिष्ठ अंगाला अजिबात महत्त्व नसते असे नाही. शब्दांच्या नादांना काव्यात निश्चित महत्त्व असते. पण श्रुति-संवेदना व दृक्संवेदना यांच्यात फरक असा की दृक्संवेदनांच्या मार्फत आपल्याला जे जाणवते त्याचा आपण बाहेरच्या वस्तूंवर आरोप करतो. उदा० आपल्याला जाणवलेला हिरवेपणा हा आपल्या समोरच्या झाडाचा गुण आहे असे आपण मानतो. पण श्रुतिसंवेदनांच्या बाबतीत असे घडत नाही. त्यांच्या मार्फत जे जाणवते त्याचा आपण बाहेरच्या वस्तूंवर आरोप करीत नाही. काव्यातील अर्थाचे प्राबल्य व त्यात श्रुतिसंवेदनांना असलेले स्थान यांच्यामुळे पुतळा, चित्र, इमारत यांच्या-प्रमाणे काव्य हे आपल्याबाहेर कोठेतरी आहे असे आपण पटकन म्हणू शकत नाही. काव्य आपल्याबाहेर नसावे या समजाला आणखी एका गोष्टीमुळे पुष्टी मिळते. ताजमहाल कोठे आहे असे विचारल्यास तो आग्र्याजवळ आहे असे सांगता येते. पण हॅम्लेट कोठे आहे असे विचारल्यास उत्तर देणे कठीण असते. कारण हॅम्लेटच्या अनंत प्रती असतात, व त्यांच्यापैकी कोणतीही एक प्रत म्हणजे हॅम्लेट असे म्हणता येत नाही. हॅम्लेट जर ताजमहालाप्रमाणे विशिष्ट जागी असणारी प्राकृतिक वस्तू नसेल तर ते मनात असले पाहिजे असे म्हणण्याकडे आपला कल होतो. पण शिल्पकला, वास्तुकला, चित्रकला यांना वरील विवेचन लागू पडत नाही. काव्याच्या संदर्भात जे खरे आहे ते इतर कलांच्या बाबतीतही खरे आहे असे म्हणणे तत्त्वदृष्टयाच चूक आहे. दुसरे असे की क्रोचे करतो त्याप्रमाणे कलाकृतीच्या बाह्यीकरणाचा अधिक्षेप केला तर कलास्वादाचा प्रश्न फार बिकट होतो. कारण

बाह्यीकृत कलाकृतीला आंतरिक कलाकृतीचे केवळ चेतक मानले तर आस्वादकाला आपण मूळ आंतरिक कलाकृतीपर्यंत पोचलो आहोत अशी खात्री कधीच वाटणार नाही.

क्रोचेचा सिद्धांत व निर्भरशील कलाजाणीव यांच्यात अनेक ठिकाणी संपर्कस्थाने असल्यामुळे निर्भरशील टीकाकारांना क्रोचे हा आपल्याच मतांचा उद्गाता आहे असे वाटले असल्यास नवल नाही. तसेच एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यानंतरच्या समीक्षेत हळूहळू प्रबळ होत जाणारा कलेच्या स्वायत्ततेबद्दलचा सिद्धांत कांटपासून क्रोचे–कॉलिंगवुडपर्यंतच्या विश्वचैतन्यवादी सौंदर्यशास्त्राचाही मूलभूत सिद्धांत होता. जे जनमानसात अस्पष्ट स्वरूपात होते त्याला तार्किक स्पष्टता व तात्त्विक पाया देण्याचे श्रेय क्रोचेला आणि इतर विश्वचैतन्यवाद्यांना मिळाले असणार. निर्भरशील कलाजाणीव ही एक एकसंध तत्त्वप्रणाली नव्हती. प्रचलित सामाजिक मूल्यांचा वेगवेगळ्या कारणांसाठी अव्हेर करणाऱ्या बंडखोरांच्या मतांमध्ये जितकी शिस्त व एकी असते तितकीच संयतशील कलामूल्यांविरुद्ध झगडणाऱ्या निर्भरशील टीकाकारांमध्ये आणि नंतरच्या स्वायत्ततावादी कलामीमांसकात होती. बंडखोरांच्या या वेगवेगळ्या मतांना एका सूत्रात गोवण्याचे, त्यांच्यात एकी व तार्किक शिस्त निर्माण करण्याचे कार्य क्रोचेने केले. क्रोचे स्वतः तत्त्वज्ञ असल्याने हे कार्य त्याने अतिशय कसोशीने केले यात शंका नाही. पण तेवढ्यासाठी त्याला एक जिवंत कलाजाणीव आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या साच्यात बसवावी लागली. तत्त्वज्ञानाच्या साच्याचा एक सदुपयोग असा की त्यामुळे विचारांची तार्किक वीण फार भक्कम होते. पण त्याचा दुष्परिणाम असा की जे निष्कर्ष आपण एरवी स्वीकारले नसते ते निमूटपणे स्वीकारावे लागतात. याचा अर्थ असा नव्हे की तत्त्वज्ञानाची मदत घेतली की त्याचे काही ना काही दुष्परिणाम होतातच. जे तत्त्वज्ञान जीवनात वापरण्यात येणाऱ्या संकल्पनांचे गुंतागुंतीचे जाळे नम्र व चिकित्सक वृत्तीने तपासते व आपल्या अत्यंत गुंतागुंतीच्या जीवनाबाबत मर्मग्राही दृष्टी देते त्या तत्त्वज्ञानाची मदत घेण्याने वर उल्लेखिलेले दुष्परिणाम निर्माण होत नाहीत. पण जे तत्त्वज्ञान शिस्तीच्या व एकसूत्रीकरणाच्या नावाखाली जीवनातील व्यामिश्रतेचा नाश करते त्याची मदत घेणे अंतिम अर्थाने हितावह नसते. क्रोचेचे तत्त्वज्ञान हे या दुसऱ्या प्रकारचे तत्त्वज्ञान आहे. क्रोचेला कलेच्या स्वरूपाबाबत काही प्रमाणात मर्मग्राही दृष्टी मिळालेली आहे यात संशय नाही. ही दृष्टी निर्भरशील व स्वायत्ततावादी कलादृष्टीशी फार मिळतीजुळती आहे म्हणून क्रोचेची मते काही प्रमाणात अनेकांना पटतात. पण आपल्या मर्मग्राही दृष्टीचा त्याने एक तत्त्वज्ञाना-

अनुक्रमणिका

त्मक व्यूहाशी संबंध जोडल्याने कलेविषयी जे विविध सिद्धांत व उपसिद्धांत त्याने मांडले ते अनेकांना पटणार नाहीत.

क्रोचेचा कलासिद्धांत हा बरोबर आहे की नाही हे ठरविण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे त्यातून आपली उत्स्फूर्त कलाजाणीव अविकृतपणे व्यक्त होते की नाही हे पाहणे. क्रोचे हा थोर तत्त्वज्ञ होता. घट्ट विणीचा प्रचंड सैद्धांतिक व्यूह रचण्याचे बौद्धिक कौशल्य त्याच्याजवळ होते, कलेच्या स्वरूपाबद्दलची एक मर्मग्राही दृष्टी त्याला प्राप्त झालेली होती. म्हणून त्याच्याविषयी आदरभाव ठेवून त्याच्या ग्रंथाचे चिकित्सक वृत्तीने वाचन करावे हे योग्यच आहे. पण आपल्या उत्स्फूर्त कला-जाणिवेशी त्याचे निष्कर्ष मिळतेजुळते नसतील तर त्याचे निष्कर्ष टाकून द्यावेत हेही तितकेच योग्य आहे.

प्रा. ना. रा. दुंडगेकर

शोक-नाट्य आणि आनंद निर्मिती

शोक–नाटच एक प्रकारचा विरोधाभास दर्शविते. जीवनातील दुःखद, शोकात्म अशा भागाचे दर्शन घडवत असतानाही इतर वाङमयीन कलाकृतीप्रमाणे ते निर्भेळ आनंद रसिकास देत असते. युगानुयुगे जनमनावर त्याने घातलेली मोहिनी हे न सुटणारे कोडे असून वाङमयक्षेत्रात त्याने निर्माण केलेली सौंदर्य-स्थळे हा त्या कोडयाचा एक महान चमत्कार आहे. अनेक तत्त्वज्ञ, मानसशास्त्रज्ञ व टीकाकार हे कोडे उकलण्याचा प्रयत्न करीत आहेत आणि प्रत्येकाने आप-आपल्यापरीने त्याचे स्पष्टीकरण दिले आहे. याचा पहिला मान टीकाशास्त्राचा जनक म्हणून संबोधण्यात आलेल्या ॲरिस्टॉटलकडेच जातो.

कांही टीकाकारांच्या मते शोक–नाटचापासून मिळणारा आनंद हा कॅथॉर्सिस-मुळे होतो असे ॲरिस्टॉटलचे प्रतिपादन आहे असे त्यांचे मत आहे; परंतु ॲरिस्टॉटलने आपल्या काव्यशास्त्रात याचा कोठेच नामोल्लेख केलेला आढळत नाही. मात्र शोक–नाटचावर चर्चा करत असताना तो म्हणतो :

'not every kind of pleasure should be required of a tragedy, but only its own proper pleasure.

The tragic pleasure is that of pity and fear, and the poet has to produce it by a work of imitation"[1] – एस्. एच्. बुचरने शेवटच्या वाक्याचे भाषांतर थोडे निराळे केले आहे : "The pleasure which the poet should afford is that which comes from pity and fear through imitation." हंप्री हॉऊसच्या मते या मूळ ग्रीक वाक्याची रचना ही समान दर्जाची गौण वाक्ये निर्माण करणारी असल्यामुळे ॲरिस्टॉटलने त्या वाक्यात आनंद हा ठराविक

---

1. Ingram Bywater: Aristotle on the Art of Poetry (1967), page, 52.

भावना उद्दीपित केल्यामुळे होतो किंवा अनुकृतीपासून होतो असे निश्चित स्वरूपात सांगितलेले नाही.

"He says it is derived from both at once; and indeed the choice of prepositions rather suggests that it may be only by means of imitation that pity and fear can become a source of pleasure."[२]

ॲरिस्टॉटल हा जसा उच्च प्रतीचा टीकाकार होता तसाच तो तत्त्ववेत्ताही पण होता आणि या दोन्हींचेही पडसाद त्याच्या शोक–नाटचावरील टीकेत दिसून येतात. पुढील काळात मात्र शोक–नाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाची कारण मीमांसा शोधत असता आपणास विचारांचे दोन प्रवाह दिसून येतात :

(१) तत्त्ववेत्त्यांचा (२) वाङमयीन टीकाकारांचा.

जवळजवळ सर्वच प्रसिद्ध तत्त्वज्ञांनी शोक–नाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे कारण शोधण्यात आपआपल्या बुद्धिमत्तेचे पैलू खर्चिले आहेत.

१) ह्यूम : शोकनाटचात जीवनातील प्रतिबिंब दिसते. कल्पनाविलासाचे आपण त्यात खेळ पाहतो आणि आपल्या भावविवश मनाला चटका लावणारे प्रसंग अधिक चितारलेले असतील तर ते पाहून आपणास जास्त आनंद होतो.

२) कांट : शोक–नाटच पाहून नैतिक विशुद्ध आनंद होतो. शोकाकुल होऊन मिळणारा तो आनंद म्हणजे दुःखात्म उदात्तीकरणाचा एक भाग असतो. जे उदात्तीकरण आपण शोक–नाटचात पाहतो ते फार मोठे उदात्त आहे याची आपणास जाणीव होते; मग ती भव्यपणाची प्रक्रिया शारीरिक असो किंवा आत्मिक असो, या दोन्ही गोष्टीमुळे आपले आपल्याला आश्चर्य वाटते व आपण दिङमूढ होऊन भारावून जातो.

३) हेगेल : ध्येय आणि भावना व शाश्वत न्याय यांच्या विसंवादातून शोक–नाटच निर्माण होते आणि शोक-नाटचापासून मिळणारा आनंद हा शाश्वत न्यायाच्या दृष्टिकोनातून जीवनातील दुःखाच्या अंतिम समीलनाचा आनंद बोध होय.

४) नित्से : नित्सेला शोकनाटचाची कल्पना ही यथार्थ सुखाची आधिभौतीक पुस्ती वाटते. शोकनाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे मूळ तो अद्भूततेच्या कलात्मक समर्पणात, अस्तित्वाच्या मूळ आनंदात सामावलेल्या जीवनाच्या दुःख

2. Humphry House : Aristotle's Poetics, Indian Reprint (1966) page 116.

आणि वेदनांच्या वैश्विक प्रतीकांच्या (Universal Symbols) कलात्मक अभिव्यक्तीत शोधतो.

५) शोपेनहॉवर : जीवनातील फोलपणा हे जीवनातील सारस्वत आहे आणि शोकनाटच ह्या त्यांच्या बोधकथा आहेत. शोकनाटचे ही जीवन–निराशा किंवा जीवनातील फोलपणा शिकवितात.

६) एच्. ए. मिअर्स : शोकनाटचाद्वारे जीवनाच्या अंतिम मूल्यांची आपणास जाणीव होते आणि शोकनाटचातील आनंद हा त्याने दर्शविलेल्या सत् व असत् यांच्यातील सतत पण अपरिहार्य अशा संघर्षामुळे होतो. "The representation of this relation between good and evil is the tragic attitude toward value, and the perception af this relation, and not the good of the action itself is the source of the spectator's pleasure असे एच्. ए. मिअर्स Tragedy a view of life' या पुस्तकात म्हणतो.

ॲरिस्टॉटलचा अपवाद वगळता जवळजवळ सर्वच तत्त्वज्ञांनी एकांगी भूमिका घेतली आहे. केवळ तात्त्विक दृष्टिकोनातूनच त्यानी शोकनाटचाकडे पाहिले आहे व त्या दृष्टिकोनातूनच शोकनाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांचे हे स्पष्टीकरण जीवनाचे, जीवनातील दुःखाचे किंवा शोकांतिकेचे असे म्हणता येईल, शोकनाटचाचे नव्हे. जीवन म्हणजे शोकनाटच नव्हे, तर तो एक कलात्मक आभास असतो. प्रसिद्ध इंग्लिश कवि, एस्. टी. कोलरिज यांच्या शब्दात बोलावयाचे झाल्यास, It is Willing Suspense of Disbelief. शोकनाटच म्हणजे जीवनातील शोकात्म प्रसंगाद्वारे कलाकाराच्या प्रतिभेने निर्माण केलेले ते एक वाङमयीन विश्व असते. त्याच्यात जीवनातील दुःखाचे, शोकात्म घटनांचे दर्शन असते परंतु कलाकाराने त्यावर स्वतःच्या कल्पनाविलासाचा साज चढविलेला असतो; त्याला वाङमयीन रूप दिलेले असते. म्हणून शोकनाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे तत्त्वज्ञांनी केलेले स्पष्टीकरण कितीही मूलगामी, वैशिष्टचपूर्ण असले तरी यथार्थ वाटत नाही; शोकनाटचाला ते सर्वस्वी लागू पडत नाही. शोकनाटच ही एक वाङमयीन शाखा आहे आणि इतर वाङमयीन प्रकाराप्रमाणे तिची स्वतःची अशी वैशिष्टचे आहेत त्यामुळे ती सर्वसामान्य रसिकालाही आनंद देऊ शकते याचा त्यानी विचार केलेला दिसत नाही. त्यांच्या दृष्टिक्षेपात आहे तो असामान्य माणूस, ज्याला तात्त्विक बैठक आहे, ज्याला जीविताचे तत्त्वज्ञान कळू शकते. या त्रुटीमुळे तत्त्वज्ञांचा शोकनाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदासंबंधीचा दृष्टिकोन फारसा समाधानकारक

अनुक्रमणिका

नाही. फक्त अॅरिस्टॉटलने ही दोन्ही टोके सांधण्याचा स्तुत्य प्रयत्न केला आहे आणि त्या प्रयत्नात त्याला यशही आले आहे. शोकनाट्यापासून मिळणाऱ्या आनंदाचे मूळ शोधताना योग्य दिशेने वाटचाल करणारा तो पहिला टीकाकार होय.

वाङ्मयीन दृष्टिकोन :

शोकनाट्यापासून मिळणाऱ्या आनंदाच्या स्पष्टीकरणाचा वाङ्मयीन दृष्टि-कोनातून विचार करत असता तात्त्विक दृष्टिकोनाप्रमाणेच भिन्न भिन्न मतप्रणाली आढळून येतात. परंतु सर्वस्पर्शी अशी कोणतीच मतप्रणाली दिसून येत नाही.

जीवन म्हणजे परिस्थितीशी अविश्रांत चाललेला झगडा ! केव्हा मनुष्य या झगडयात यशस्वी होतो तर केव्हा अपयशी ठरतो. यशाच्यावेळी तो आनंदाच्या परमोच्च शिखरावर असतो; जीवनातील सुखद अनुभवांची अवीट गोडी तो चाखतो; त्याच्या मधुरतेत गढून जातो. परंतु पराजयाच्या वेळी तो दुःखाच्या शोकाच्या गर्तेत लोटला जातो. त्याची तीव्रता त्याला सतत टोचत राहते. हेच अपयश, दुःख, हाच शोक नाटककार शब्दांकित करतो. त्यावर आपल्या कल्पना-विलासाचा साज चढवितो; त्याला नाट्यरूप देतो आणि याच नाट्यापासून प्रेक्षक निर्भेळ आनंद उपभोगतो. नाटककाराने शब्दबद्ध केलेले कथानक रंगमंचकावर घडत असताना प्रेक्षकाच्या मनात भीती, करुणा, कौतुक यासारख्या भावनाही उद्दीपित होतात. तो हेलावला जातो. आणि याचवेळी तो उच्च कोटीचा आनंदही उपभोगत असतो. याचे एक प्रमुख कारण म्हणजे हे सर्व रंगमंचकावर घडत आहे; तो एक कलात्मक आभास आहे याची जाणीव प्रेक्षकाला असते. नायकाच्या सुखदुःखाशी तो कितीही एकरूप झाला तरी सूक्ष्म अशी अलिप्ततेची भावना नेहमीच त्याच्या मनात असते आणि म्हणूनच तो नायकावर ओढवलेल्या शोकात्म प्रसंगातूनही आनंद उपभोगू शकतो. असे म्हटले जाते की "Drama is a form of deception in which he who deceives is more to be justified than he who does not deceive, and the man who is deceived is wiser than the man who is not deceived." हे सर्व स्वप्नाभासासारखे असते. स्वप्नात आपल्यावर असा एखादा भयंकर प्रसंग ओढवतो की त्यातून वाचणे अशक्य असते. आपले सर्वांग भीतीने थरारून जाते; सर्वांगावर काटा उभा राहतो. परंतु जेव्हा आपण स्वप्ना-वस्थेतन बाहेर येतो व आपल्याला केवळ स्वप्न पडले होते याची जाणीव होते तेव्हा आपण समाधानाचा सुसकारा टाकतो आणि त्या भयंकर स्वप्नापासून आप-

त्याला एक प्रकारचा आनंदही मिळतो. ते स्वप्न आपण आपल्या मित्रमंडळींना फारच आनंदाने सांगत असतो.

शोकनाट्याचा नायक नियतीविरुद्ध, परिस्थितीविरुद्ध झगडत असतो परिस्थितीने त्याच्यापुढे ठेवलेले आव्हान तो समर्थपणे स्वीकारण्यास तयार असतो. ही प्रचंड झेप घेत असताना त्यात आपला नाश होणार आहे; प्रसंगी आत्मबलिदान करावे लागणार आहे याची त्याला पुरेपूर जाणीव असते. जीवन-मूल्याना तो नेहमी जपत असतो. जीवनातील सत्, सौंदर्य आणि मांगल्य याची पूजा तो बांधत असतो. त्याच्यामते आत्मबलिदानापेक्षाही या जीवन-मूल्यांची जोपासना श्रेष्ठ असते. म्हणून त्याचा नाश झाला तरी प्रेक्षकांच्या मनातील त्याचे स्थान भव्य व उदात्त असेच राहते. "He is defeated, but he remains great, sublime in his fall. The greatness of his opponent is greatness of physical power. His own greatness is greatness of spirit. I suggest that atleast some of the peculiar satisfaction of tragic drama comes from a feeling that the sublimity of the hero's spirit is superior to the sublimity of the power which overhelms him."[3]

शोकनाट्यातील नायकाचा जरी भौतिक पराभव, नाश होत असला तरी त्याचे आत्मिक बल वाढलेले असते (Material loss but Spiritual Gain). आपल्या विरोधकाशी त्याने समर्थपणे सामना केलेला असतो. हे सर्व पाहून प्रेक्षकाच्या मनात कौतुकाची (admiration) भावना निर्माण होते. ज्या व्यक्तीत असामान्य गुण असतात; जी प्रतिकूल परिस्थितीशी दमदारपणे टक्कर घेऊ शकते अशा व्यक्तीविषयीच कौतुकाची भावना उद्दीपित होते. प्रेक्षकाला मिळणारा आनंद हा काही प्रमाणात तरी यामुळे मिळत असतो. आपण वि. वा. शिरवाडकरांच्या "कौंतेय" या नाटकाचे उदाहरण घेऊ. 'कर्ण,' या शोकनाट्याचा नायक. दैवाचे फासे नेहमी उलटे पडताहेत तरीही नियतीशी सतत टक्कर देणारा तो एक अद्वितीय सेनानी ! कुरुक्षेत्राच्या महान रणसंग्रामात तो पराभूत होतो पण आपण कौतुक करतो ते 'कर्णाचे', त्याच्या विरोधकांचे नव्हे. कर्णाची धीरोदात्त मूर्ती आपल्या अंतःकरणात खोलवर स्थान पटकावून बसते. डोळ्यापुढे उभा

3. D. D. Raphael: Paradox of Tragedy (1960), page 27.

राहतो तो उदार, कसलेला सेनानी, नियतीशी सतत झगडणारा नरश्रेष्ठ कर्ण आणि कानात घुमतात कुंती मातेचे उद्गार "या दांभिक जगात तुझी मानखंडणा झाली ; तुला अघोर आपत्ती सोसाव्या लागल्या. पण कुरुक्षेत्रातील कोणत्याही वीराला लाभणार नाही असे पुण्य तुझ्या पदराशी आहे. स्वर्गाच्या वेशीमध्ये उभा राहून प्रत्यक्ष परमेश्वर तुझी वाट पाहत असेल." [४] हे रंगमंचकावर पाहत व ऐकत असताना प्रेक्षकाच्या मनात करुणा व कौतुक यासारख्या भावनांची निर्मिती होते आणि त्याला आनंदही होतो.

अस्सल साहित्य हे नेहमी वाचकाला उच्च प्रतीचा आनंद देत असते. कलाकाराने वास्तवाच्या आधारे स्वतःचे असे वेगळे विश्व निर्माण केलेले असते. आणि हे विश्व साकार करण्याची कुवत तथा त्या कलाकाराच्या प्रतिभेवर अवलंबून असते. रस्त्यावर बसलेला महारोगी पाहून आपल्याला आनंद होत नाही. फार फार तर त्याच्याविषयी दया अगर सहानुभूती निर्माण होईल. परंतु हाच प्रसंग जेव्हां एखादा चित्रकार चित्रित करतो किंवा याच प्रसंगाला कलाकाराकडून शब्द-रूप दिले जाते तेव्हा तो प्रसंग आपल्याला आवडतो, त्यापासून आनंदही मिळतो. 'अरे ! वा !' असे आश्चर्यमिश्रित आनंदोद्गारही आपल्या तोंडून निघतात. ही किमया असते कलाकाराच्या प्रतिभेची. शोकनाट्याचेही असेच असते. त्यात नाटककाराने वापरलेले भाषेचे माध्यम, प्रतीके, त्याची संघर्ष निर्माण करण्याची हातोटी या सर्वांमुळे वाचक व प्रेक्षक प्रभावित होतात आणि आनंदाच्या लाटेवर ते आरूढ होतात. 'नाट्यदर्पण' या मान्यवर संस्कृत ग्रंथात रामचंद्र गुणचंद्रनी याचा ऊहापोह केलेला आहे :

"कथानकादिभिरुद्विवजते समाजः न नाम सुखास्वादाद् उद्वेगो घटते, यत् पुनरेभिरपि चमत्कारो दृश्यते, स रसास्वादविरामे सति यथावस्थितवस्तुप्रदर्शकेन कविनटशक्तिकौशलेन अनेनैव च सर्वांगाल्हादरेव कविनटशना जन्माती चमत्कारेण विप्रलब्धाः परमानन्दरूपतां दुःखात्मकेष्वपि करुणादिषु सुमधेरूः प्रतिजानते।"

शेक्सपीअरचे 'Hamlet' व थॉमस किड्चे 'The Spanish Tragedy' या दोन नाटकांच्या कथानकात बराचसा सारखेपणा आहे. काही टीकाकारांच्या मते तर शेक्सपीअरने आपल्या नाटकाचे कथानक हे किड्च्या नाटकावरून घेतले आहे. परंतु असे जरी असले तरी या दोन नाटकामध्ये फार मोठा फरक आहे. 'Hamlet' हे नाटक संपूर्ण मानवजातीला आवाहन करणारे आहे; वर्षानुवर्षे रसिकजन त्याला डोक्यावर घेऊन नाचताहेत. या उलट 'The

४ वि. वा. शिरवाडकर : कौंतेय, पाचवी आवृत्ती (१९६८) पान – ८६.

Spanish Tragedy' हे नाटक मृतावस्थेत आहे: त्याने रसिकाना केव्हा मोहिनी घातलीच नाही. याचे कारण म्हणजे दोन नाटककारांच्या प्रतिभेतील फरक. एकाची प्रतिमा विश्वाला गवसणी घालणारी, तर दुसऱ्याची एका विशिष्ट मर्यादेत बंदिस्त झालेली; एकाची प्रतिभा काळावरही विजय मिळविणारी, दुसऱ्याची काळाच्या उदरात गडप होणारी. तसेच शिवाजी महाराज व संभाजी राजे यांच्या जीवनावर आजपर्यंत अनेकानी नाटके लिहिली आहेत परंतु 'रायगडला जेव्हा जाग येते' किंवा 'इथे ओशाळला मृत्यू' या प्रा. वसंत कानेटकरांच्या नाटकांना जी धार आहे; त्या नाटकात जे सामर्थ्य ते इतर नाटकातून क्वचितच आढळते. म्हणून शोकनाटचापासून मिळणाऱ्या आनंदाचा बराचसा भाग हा नाटककाराच्या प्रतिभेवर, त्याने निर्माण केलेल्या कलाकृतीच्या सामर्थ्यावर अवलंबून असतो.

शोकनाटचापासून मिळणारा आनंद हा त्यातील अनेक घटकामुळे होत असतो. मुरलीला छिद्र असतात अनेक, सुर मात्र निघतो एकच—कर्णमधूर. शोकनाटचातीलही अनेक घटकांचा या काव्याने होणारा परिणाम, आनंद निर्मिती !

"We have pleasure in excitement it self, We have pleasure in the intellectual order imposed upon it by the artist, we have pleasure in imitation, in the representation of character. There is too, as Hume observed, a strange mingling of pain and pleasure, together with a predominance of pleasure in a sense based upon the pain, mounted as it were, upon a sensibility already sharpened and aroused, upon a concurrent agitation."[5]

---

5. H. M. Dixon : Tragedy (1924), XLII page, 214

पुस्तक-परामर्श

"मराठी प्रकाशनांचे स्वरूप-प्रेरणा व परंपरा"

(पहिले शतक : १८०५–१९००) लेखक– डॉ. अ. ह. लिमये. प्रकाशक प्रसाद प्रकाशन, पुणे ३०– प्रसिद्धी साल १ ऑगस्ट १९७२ किं. रु. २५–००

ह्या वरील ग्रंथास पुणे विद्यापीठाने पी एच्. डी. चा संशोधन प्रबंध म्हणून मान्यता देऊन श्री. अ. ह. लिमये यांना डॉक्टरेट बहाल केला आहे. सबंध ग्रंथ वाचल्यानंतर असे आढळून आले की, ह्या शोधप्रबंधामध्ये एवढे दोष आणि प्रमाद आहेत की– आतापर्यंत कोठल्याही विद्यापीठात सादर केलेल्या आणि मान्य पावलेल्या प्रबंधात इतके दोष आणि प्रमाद व चुकीची माहिती दडपून लिहिली गेली नसेल. ह्या ठिकाणी मी सदर ग्रंथाचे परीक्षण करीत नाही; आणि तेवढी माझी योग्यताही नाही. केवळ जिज्ञासू बुद्धीने मी त्याचे लक्षपूर्वक वाचन केले आहे. त्यात असंख्य चुका दिसून आल्या आहेत आणि त्या विद्वानांसमोर मांडाव्यात म्हणून त्यातील फक्त ठळक दोष दिग्दर्शन करीत आहे.

ह्या ग्रंथाचे एक दोन मान्यवर दैनिकांमध्ये बरेच स्तुतिपर परीक्षण आले आहे त्याबाबत माझे काही एक म्हणणे नाही. तरीपण एका गोष्टीचे राहून राहून वाईट वाटते की, हे परीक्षणकार सदर ग्रंथाचे फक्त बहिरंगावलोकन करून परीक्षण केल्यासारखे दिसते. नाही तर आतील मजकुराच्या माहितीविषयी त्यांची एवढी दिवाळखोरी जाहीर झाली नसती.

परीक्षणकारांना आपण एक वेळ बाजूस ठेवू. पण विद्यापीठातले परीक्षणकार, प्रबंधाचे परीक्षक व त्याचा स्वीकार करणारे, प्रबंध संपूर्ण वाचून स्वीकारलेले दिसत नाही. नाहीतर इतक्या प्रमाणात चुका राहिल्याच नसत्या, याला प्रमाण म्हणजे खुद्द लेखकांचे '*माझ्या प्रबंधाच्या प्रसतीच्या कथा' ह्या लेखात शेवटी शेवटी ते स्पष्टपणे लिहितात की–" आपल्या आईला भरपूर छळून अखेरीस वयाची ६१ वर्षे पुरी झाल्या दिवशी म्हणजे २९ एप्रिल १९७२ रोजी "मराठी प्रकाशनांचे

---

* "ललित" आक्टोबर १९७२ पृ. २५.

अनुक्रमणिका

स्वरूप-प्रेरणा व परंपरा : पहिले शतक १८०५-१९००" हे माझे ३१ वे वाङमयीन अपत्य जन्माला आले. प्रसूतीच्या वेदना अपार झाल्या खऱ्या; पण कसल्याही दुरुस्त्यांची शस्त्रक्रिया करावी न लागता ८ आगस्ट १९७२ रोजी माझा प्रबंध पुणे विद्यापीठाने मान्य करून मला पीएच्. डी. ही पदवी दिली ! "

श्री. लिमये ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे एका समर्थ क्षणी-म्हणजे इ. स. १९६० साली- त्यांनी अशाप्रकारचे ग्रंथ लिहिण्याचा निर्णय घेतला आणि नंतर पाच वर्षांनी इ. स. १९६५ ह्या विषयावर पीएच्. डी. साठी पुणे विद्यापीठात फॉर्म भरला; आणि त्यांनी आपल्या प्रबंधाच्या कक्षा ठरवून अभ्यासाला सुरवात केली, व त्यांचा प्रवास सुरू झाला, पार कलकत्त्यापर्यंत.

प्रबंधासाठी माहिती गोळा करताना बरेच कष्ट व श्रम पडले असे श्री. लिमये बऱ्याच ठिकाणी म्हणतात. पण त्यांच्या ह्या प्रस्तुत छापील प्रबंधावरून तसे वाटत नाही. कारण प्रबंधामध्ये ज्या ज्या ग्रंथांचा उल्लेख आहे. ते सर्व ग्रंथ - कांही अपवाद वगळता दाते सूचीत आहेत; आणि शासकीय विभागीय ग्रंथालय पुणे येथे तर प्रत्यक्ष त्यांच्या प्रतीच असाव्यात. फक्त त्यांचे वर्णन करणे म्हणजे कांही शोध-प्रबंध नव्हे. अशा प्रकारचे वर्णनात्मक पुस्तक जवळ जवळ बारावर्षापूर्वीच मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयाने प्रसिद्ध केले आहे. † त्यांना जे कांही थोडे फार कष्ट पडले असतील ते फक्त प्रकाशकांचे चरित्र, छापखाने व इतर सटरफटर माहिती मिळविण्याबाबत.

प्रबंधाची रचनाच मूळ पायाशुद्ध आणि सरळ अशी झालेली नाही. पुस्तके प्रत्यक्ष पाहूनच मग त्याबद्दल लिहिले असते तर बऱ्याच ठिकाणी झालेल्या चुका झाल्या नसत्या. जरी कांही पुस्तके प्रत्यक्षात पहावयास सांपडली नसल्यास त्या त्या पुस्तकांबद्दल इतर पुस्तकांत काय माहिती आली आहे हे पाहिले असते तर पुष्कळच काम झाले असते. अशी संदर्भोपयोगी पुस्तके आपल्या मराठी भाषेत थोडी असली तरी ती नगण्य कोटीतली नाहीत. ती फार महत्त्वपूर्ण आहेत. हे विसरता उपयोगी नाही. स्वतः श्री. लिमये यानी अशा पुस्तकांची एक यादी संदर्भग्रंथांच्या यादीत दिली आहे. पण त्यांचा त्यांनी पुरेपूर उपयोग केल्यासारखे दिसत नाही.

कोणत्याही विषयाच्या संशोधनांत बिनचूक व काटेकोर माहितीला आणि प्रत्यक्ष पुराव्याला अतिशय महत्त्व असते. आणि ह्या प्रबंधात तर नेमक्या ह्याच

---

† मराठी दोलामुद्रिते - संपा- सु. आ. गावसकर १९६१.

गोष्टींचा अभाव आहे. अत्यंत बारकाईने पाहिल्यास - तसे पहावेच लागेल कारण प्रबंधाचा विषय महत्त्वपूर्ण आणि संदर्भोपयोगी आहे :– प्रत्येक पानागणिक चुका निघतील.

अशा विषयामध्ये प्रथम कोणी संशोधनास पडत नाही. कारण साधने दिवसेदिवस अतिशय दुर्मिळ होत चालली आहेत; आणि जरी कोणी धाडसी प्रयत्न करून प्रबंधाचा विषय घेऊन अभ्यासास सुरवात केली तर मार्गदर्शक फार थोडे. प्रबंध स्वीकारल्यानंतर अशा प्रकारचे पुस्तक प्रकाशित करण्यास प्रकाशक मिळणे म्हणजे महद् भाग्य, कारण प्रकाशकाच्या दृष्टीने कथा–कादंबऱ्यांप्रमाणे ह्यात गुंतविलेला पैसा सुटणे फार कठीण. आणि दुसऱ्या आवृत्तीच्या वेळी ह्या चुका सुधारून घ्याव्या म्हणाल्यास, जेथे पहिली आवृत्ती खपणे कठीण तेथे १५–२० वर्षे दुसऱ्या आवृत्तीचे नांव नको.

सदर प्रबंधामध्ये महत्त्वपूर्ण विषयावर व पुस्तकावर जी चुकीची माहिती आलेली आहे. आणि ज्या चुका मला सहजपणे सापडल्या त्या साधार पुढे देत आहे :

१) पृ. १३ वर म्हणतात "विल्यम केरीचे चरित्र मराठी भाषेत नसावे हे दुर्दैव होय." आता विल्यमकेरीची मराठीत एक सोडून दोन चरित्रे प्रसिद्ध झाली आहेत.

१) 'विल्यमकेरी' जी. डी. मल्हार १८९५ पहा दातेसूची पृष्ठ ८९५

२) 'विल्यमकेरीचे संक्षिप्त चरित्र' माटेगांवकर– पहा दातेसूचि खंड २ रा. १९३८–१९५०.

२) पृ. ४६ वर गणपत कृष्णाजी (मुद्रक प्रकाशक) यांचा जन्म १८०० इसवी दिला आहे. तर पृष्ठ ४८ वर इ. स. १७९९, खरे कोणते ?

३) पृ. ६१ वर दादोबा पांडुरंग याच्या व्याकरणाची दुसरी आवृत्ती इ. स. १८४० असे म्हटले आहे, वास्तविक त्यांच्या व्याकरणाची दुसरी आवृत्ती इ. स. १८५० साली प्रसिद्ध झाली आहे. (पहा दा. सू. पृ. ३०२).

४) पृ. ६८ वर 'ब्रह्मविद्याप्रबोधरत्न' हा ग्रंथ श्री. गणेश बाबाजी माटे वकील सोलापूर यांचे नावावर प्रसिद्ध झाला आहे (इ. स. १८४१) असे लिहितात.

सदर ग्रंथ व लेखक याच्याबद्दल खरी माहिती अशी आहे– 'श्री. गणेश बाबाजी माटे (जन्म १८३६, मृत्यू १८९०) श्री. माटे यानी कायद्यासंबंधी काही पुस्तके लिहिली आहेत, पण त्याना प्रसिद्धी त्यांच्या 'ब्रह्मविद्याप्रबोधरत्न' ह्या

सुमारे १००० पृष्ठांच्या ग्रंथाने मिळाली, सन १८८७ साली ' बाळबोध ' मासिक-कर्ते ह्यानी ' भाऊबंदातील कलह व ते निवारण्याचे उपाय ' ह्या विषयावर निबंध लिहिण्याबद्दल बक्षीस लाविले होते. तो निबंध लिहिता लिहिता भाऊबंदातच काय परंतु ह्या एका देहातच कलह निर्माण करणारी काम, क्रोध, लोभादि षड्रिपू मंडळी आहेत व भाऊबंदातील कलहापेक्षा ह्याच्या कलहाचेच निवारण करण्याचा मार्ग शोधणे आवश्यक आहे असे त्यांस वाटू लागले व त्यांचा वेदान्तविषयाचा अभ्यास सुरू झाला. ह्या अभ्यासाचेच ' ब्रह्मविद्याप्रबोधरत्न ' हे फल होय '[१] ह्या ग्रंथाची पहिली आवृत्ति इ. स. १८८८ साली व दुसरी आवृत्ति १९३० साली निघाली, आणि दुसऱ्या एका पुस्तकात श्री. माटे वकीलांची जन्म मृत्यू तारीख देखील आहे.[२] जन्म २५-११-१८३६ मृत्यू. १०-११-१८९०. वरील दोन्ही संदर्भावरून पृ. ६८ वर (सदरप्रबंध) निर्देश केलेले ' ब्रह्मविद्याप्रबोधरत्न ' व त्याचे लेखक श्री. माटे इ. स. १८४१ साली केवळ ४–५ वर्षाचे होते. ह्या वयांत त्यांच्या हातून असला ग्रंथराज तर सोडाच पण साधी अंकलिपी देखील होणे शक्य नाही. तरीपण त्यांच्याच नांवाचे व तेच पुस्तक प्रत्यक्षांत श्री. लिमये यांना दर्शन दिले असल्यास अर्वाचीन मराठी वाङमयांतील एक आश्चर्य म्हणून नोंद ठेवण्यास हरकत नसावी.

५) पृ. ६८ वरच श्री. लिमये म्हणतात : " ब्रह्मविद्याप्रबोधरत्न ' ह्या पुस्तकाची किंमत रु. ५.०० आहे. एवढ्या किंमतीचे पुस्तक हे पहिलेच असावे " पण ह्यापेक्षाही जास्त किंमतीची पुस्तके ह्या आधी निघाली आहेत. उदा. ' अ डिक्शनरी – मराठी आणि इंग्लिश जेम्स टी मोलसवर्थ – १८३१ – किंमत रु. ९०.०० (पहा. मराठी दोलामुद्रिते – १८०५–१८६७ – संपा. सु. आ. गावसकर – १९६१ पृ. ६.)

६) पृ. ९० वर ' अर्थशास्त्रपरिभाषा प्रकरण १ ले, कृष्णशास्त्री चिपळूणकर व ' मोरोपंत द्रोणपर्व ' – संपा. परशुरामपंत गोडबोले, ह्या ' पुस्तकांची नोंद दातेसूचीत नाही असे म्हणतात. दोन्ही पुस्तकांची नोंद आहे. पहा – दाते सूचीच. क्रमशः पृष्ठ क्रमांक २५७ व ४९५.

७) पृ. ९२ वर दक्षिणा प्राईस कमिटीकडे आलेली व मान्य झालेली कांही पुस्तकांची आंकडेवारी दिली आहे. व त्यांचा संदर्भ 'मराठी गद्याचा इंग्रजी

१. अर्वाचीन मराठी वाङमयसेवक पंचमखंड– ग. दे. खानोलकर १९६२ पृ. ७१–७२.

२. सोलापूर शहराचा इतिहास– बि. न. जवकल– १९२८ पृ ८९

अवतार ' ह्या श्री द. वा. पोतदारांच्या पुस्तकातील पृष्ठ क्रमांक ६४ असा दिला आहे. प्रत्यक्षात त्या पृष्ठांवरच काय पण त्यांच्या मागे पुढेही. पुस्तकांची आंकडेवारी शोधूनसुद्धा सापडत नाही (म. ग. इं. अ. द. वा. पोतदार. आ. १ ली. १९२२).

८) पृ. ९२ वर ' मराठी इंग्रजी शब्दकोश ' मोल्सवर्थ १८५७ आ. ३ री. असे म्हणतात. ह्या ग्रंथाची आ. ३ री अद्यापि निघावयाची आहे. इ. स. १८५७ ची आवृत्ति ही दुसरी आवृत्ति होय. (दा. सू. पृ. ३५८)

९) पृ. ९७ वर ' हिंदुस्तानचे वर्णन ' – ग्रॅण्ट डफ असे म्हटले आहे. नव्हे थॉमस कॅण्डी हवे. पहा– दा. सू. पृ. ८५५.

१०) पृ. १०३ वर प्रकाशक दामोदर सावळाराम यांचा जन्म १८६१ असे लिहिले आहे. आणि पृ. १०५ वर म्हणतात त्यांनी १९०० पर्यंत ९४ पुस्तके प्रसिद्ध केली. आणि १८६३ साली नारायण दाजी लाड यांचे " रसायनशास्त्र " हा ग्रंथ प्रसिद्ध केला. ठीक आहे. हा ग्रंथ १८६३ सालीच प्रसिद्ध झाला आहे. पण त्याचे प्रकाशक दामोदर सावळाराम नाहीत. प्रकाशक स्वतः लाडच असावेत. कारण पुस्तकावर किंवा आत प्रकाशकाची नोंद नाही. व दाते सूचीत त्यामुळे प्रकाशकाची नोंद झाली नाही. हे काहीच नाही गंमत पुढेच आहे. १८६१ साली जन्मलेले दामोदर सावळाराम १८६३ साली प्रकाशक कसे होऊ शकतात. निदान १९ व्या शतकात तरी शक्य नाही. (म्हणजे लहान वयाचा प्रकाशक) श्री. लिमये यांना त्यांच्या संशोधनात अल्पवयी प्रकाशक, मुद्रक, लेखक बरेच भेटलेले दिसतात.

११) पृ. १०६ वर ' थोरले माधवराव पेशवे ' हे आद्य नाटक असे म्हणतात, ह्या आधी सुद्धा मराठी भाषेत भाषांतरित नाटके प्रसिद्ध झाली आहेत. फार तर ह्यास आपण आद्य मुद्रित स्वतंत्र नाटक असे म्हणू.

१२) १३३ वर म्हणतात, ' विविध-ज्ञान-विस्ताराचे प्रकाशन १८७६ साली सुरवात झाली ' वास्तविक विस्ताराची सुरवात १८६७ साली झाली. (पहा– मराठी नियतकालिकांची सूची).

१३) पृ. १४१ वर तर बाबा पदमनजींची इ. स. १८८२ सालीच आकाशातील बापाकडे रवानगी केली आहे. बाबा पदमनजी इ. स. १९०६ मध्ये वारले. आणि त्याने आपले आत्मचरित्र– ' अरुणोदय ' १८८४ साली लिहून प्रसिद्ध केले आहे. श्री. लिमये यांनी त्यांना पुढे आत्मचरित्रसुद्धा लिहू न देता वर पाठविले आहे. बाबा पदमनजी १९०४ साली आपल्या आत्मचरित्राच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या

प्रस्तावनेत म्हणतात, "ही आवृत्ती माझ्या बाप्तिस्म्याच्या ज्युबिलीच्या (१९०४) संबंधाने छापण्याची मी क्रापट सोसायटीस विनंति केली होती ती मान्य करून तिने प्रसिद्ध केले आहे. तिजबद्दल मी तिचा आभारी आहे." १८८२ सालानंतर त्यांनी जवळ जवळ वीस एक पुस्तके लिहिली आहेत. आणि श्री. लिमये, यांना मृत्यूची चाहूल लागली होती की काय म्हणून 'ज्ञानोदया'तील एक पत्रसुद्धा प्रसिद्ध केले आहे. (अर्वाचीन मराठी वाङमयातील दुसऱ्या आश्चर्याची नोंद घ्यावी.)

१४) पृ. १४१ वरच म्हणतात– " 'प्रार्थना-समाजाचा इतिहास' याच वर्षातला". प्रार्थना समाजाचा इतिहासच काय, पण त्या समाजाविषयी एखादी पुस्तिकासुद्धां त्यासाली प्रसिद्ध झाल्याची नोंद नाही. 'प्रार्थनासमाजाचा इतिहास' १९२७ साली प्रसिद्ध झाला आहे. लेखक होते समाजसेवक द्वा. गो. वैद्य.

१५) पृ १५८–" 'सिंध प्रांताचा भूगोल'– विष्णू लक्ष्मण प्रभुणे माहुलीकर कराची, १८९१. कराचीसारख्या दूरच्या ठिकाणी मराठी पुस्तक छापण्याचा हा पहिलाच प्रसंग असावा असे म्हणतात. त्या आधीच कराचीहून एक मराठी पुस्तक प्रसिद्ध झाले आहे. 'गिलपीन'– बजाबा बाळाजी नेने– १८२७ पहा दा. सू. पृ. ५३९ एवढेच नव्हे तर ह्याही आधी भारतातच नव्हे तर परदेशात मराठी पुस्तक छापले गेले आहे.

"अ ग्रामर ऑन मरहट्ट लॅंग्वेज" जेम्स आर बेलेंटाईन एडीनबर्ग– १८३९ पहा दा. स. पृ. ३३४.

श्री. लिमये यांना आपल्याच प्रबंधात इतरत्र आपण एखाद्या ग्रंथाबद्दल, विषयावर अथवा व्यक्तीवर काय विधाने केली आहेत याचे भान राहिले नसावे. याची काही उदाहरणे खाली देत आहे :

१६) पृ. १६० वर "कासिम मंहमद यांचे धर्माविषयी माहिती" बॉम्बे ट्रॉक्ट १८९२. बॉम्बेट्रॉक्टच्या सबंध प्रकाशन आयुष्यात इस्लाम धर्मासंबंधीचे हे एकमेव प्रकाशन." त्या आधी पृ. ८७ वर म्हणतात "बॉबे ट्रॉक्टने १९०० पर्यंतच्या प्रकाशनकालातील मुसलमानी धर्मासंबंधीच्या 'महंमदचा वृत्तांत"– १८५३ या एकमेव पुस्तकाचा येथे उल्लेख केला पाहिजे." मग १९०० च्या आंत हे दुसरे प्रकाशन कसे ठपकले."

१७) १७० वर–" वैद्य आणि ब्रदर्स यांनी कोरीव आकृत्या वेळेवर आणि चांगल्या सुबक तयार करून दिल्याबद्दल मोडकांनी त्यांचे आभार मानले आहेत. ब्लाकमेकरचा हा पहिला उल्लेख (१८९९)." आणि पृ. १४३–१४४ वर

म्हणतात. "आनंदीबाई"- भानु केशव गंगानाईक ह्या पुस्तकाच्या संदर्भात- ब्लॉकमेकरचा व चित्रकारांचा हा पहिलाच उल्लेख मला मिळाला" (१८८५).

१८) पृ. २०९ वर "ना. भ. पावगी यांनी 'भारतीय साम्राज्य' या पुस्तकाचे ११ खंड लिहून प्रसिद्ध केले. या ११ खंडाची पृष्ठे ३१८० होतात आणि संचाचे त्या काळातील मूल्य होते रु. १७ आणे १२." त्या आधी पृ. १९५ वर म्हणतात. "त्याची एकूण पृष्ठे, ३१९६ असून एकूण मूल्य रु. १३ आणे १० होतात." वास्तविक दाते सूचीच्या नोंदीवरून त्याची पृष्ठे ४१७६ व किंमत रु. १३, आणे १० होते.

१९) पृ. २२५ वर 'ज्ञानोदया' चा संदर्भ देताना तारीख दिली आहे. १५ एप्रिल १८४८. पण त्याचीच संदर्भटीप देतात (पृ. २२८) ता. १५ जून १८४८. पण यातले खरे कोणते समजावे ?

प्रबंधाच्या शेवटी काही परिशिष्टे आहेत त्यात तर बराच सावळागोंधळ दिसतो. परिशिष्ट ४ मध्ये इ. स. १८०५ ते १९०० या काळातील मराठी प्रकाशनांच्या आवृत्यांचा तपशील दिलेला आहे. त्यात काही वर्षामध्ये पुनर्आवृत्याच निघाल्या नाहीत असे श्री. लिमये म्हणतात. पण त्या त्या वर्षाच्या प्रकाशनांच्या पुनर्आवृत्या निघाल्या आहेत त्यापैकी काही खाली देत आहे.

२०) १८४२ इ. स.- सृष्टिजन्य ईश्वरज्ञान' पांडुरंग गणोबा आवृत्ति २ री १८५० इ. स. (दा. सू. पृ. ७६).

२१) इ. स. १८४४ - 'मिताक्षरा व्यवहाराध्याय व मयुखदायभाग' - रघुनाथशास्त्री दाते, आ. २ री. इ. स. १८६२ (दा. सू. पृ. १५५).

२२) १८५१ इ. स. - 'रोम बादशहांचा वृत्तांत' बॉम्बे ट्रॅक्ट. आ. २ री. १८५७ (ही प्रत माझ्या संग्रही आहे.)

२३) इ. स. १८५३ १) 'ज्योतिष्यरत्न'

आ. ३ री. इ. स. १८८१ (दा. सू. पृ. २६).

२) 'यंत्रशास्त्राची मुळे' गंगाधर गोविंद फडके

आ. २ री. इ. स. १८५६ (दा. सू. पृ. ३६८).

२४) इ. स. १८६६ 'लटक चाळीसी'- पांडुरंग विठ्ठल रानडे

आ. २ री. १९०९ (दा. सू. पृ. ८१९)

अनुक्रमणिका

ह्यानंतर याच परिशिष्टामध्ये ज्या पुस्तकांच्या आवृत्त्या व सन दिलेले आहेत. त्यामध्येही बरीच गफलत आहे. एक दोन उदा. खाली देत आहे.

२५) इ. स. १८५२ साली प्रसिद्ध झालेल्या कृष्णशास्त्री चिपळोणकरांचे 'साक्रेटिसचे चरित्र' ह्या पुस्तकाची ४ थी आवृत्ती इ. स. १८६५ साली प्रसिद्ध झाली असे म्हणतात. सदर पुस्तकाची ४ थी आवृत्ति १८७५ साली प्रसिद्ध झाली आहे.

२६) १८६१ साली प्रसिद्ध झालेले कृष्णशास्त्री चिपळोणकरांचेच 'अनेक विद्यामूलतत्त्वसंग्रह' याची दुसरी आवृत्ति सन १८९९ साली प्रसिद्ध झाली असे म्हणतात. ह्या बाबतीत थोडासा खुलासा करावासा वाटतो. १८९९ च्या आवृत्तीवर आ. २ री असे घातले आहे खरे; परंतु त्याआधी त्या पुस्तकांच्या तीन आवृत्त्या प्रसिद्ध झालेल्या आहेत. पहिली इ. स. १८६१, दुसरी इ. स. १८७१ (दुर्दैवाने त्यावर आवृत्तीची नोंद नाही), तिसरी इ. स. १८७५ तीसरी आवृत्ति अशी स्पष्ट नोंद आहे. प्रती ३००० म्हणजे सन १८९९ ची आवृत्ति क्रमाने चौथी व्हावी. पण तसे छापले नाही. त्या आवृत्तीचे नव्यान संपादन करणारे संपादक प्रि. मा. शि. गोळे पूर्वीच्या तीन आवृत्यांची नोंद घेतलेली दिसत नाही. आणि त्या आवृत्तीचे प्रकाशक चित्रशाळा प्रेसनेही त्याकडे लक्ष दिलेले दिसत नाही.

२७) इ. स. १८९५ 'मनमोहिनी' नाटक–कमलाकर या नाटकांची २ री आवृत्तिच १८८५ साली प्रसिद्ध झाली होती (दा. सू. पृ. ६९५) तर पहिली आवृत्ति १८९५ साली कशी ?

दशवार्षिक आढावा घेताना बरीचशी महत्त्वपूर्ण पुस्तके गाळली गेली आहेत. त्याची यादी मी येथे देत नाही. जसजसा प्रबंध चाळावा तसतसे नवनवीन चुकांचे नमुने डोळ्यासमोर येत आहेत. आता चुका काढण्याचेच आवरते घेतो.

श्री. लिमये यांनी प्रबंध छापण्यास देण्याआधी एकदा डोळसपणाने प्रबंधात आलेली माहिती बिनचूक आहे की नाही हे पाहून घ्यावयास हवे होते. बरे त्यांचे हे पहिलेच पुस्तक आहे व ते छापलेल्या स्वरूपात पहाण्यास ते अतिउत्सुक आहेत अशातला सुद्धा भाग नाही. कारण त्यांच्याच म्हणण्याप्रमाणे हे त्यांचे ३१ वे वाङमयीन अपत्य आहे.

श्री. लिमये यानी ह्या विषयांत जवळ जवळ १०–१२ वर्षे संशोधनात घालविली. शिवाय त्यांना जुन्या दुर्मिळ पुस्तकांचा नाद तर फार पूर्वीपासूनचा आहे

असे ते म्हणतात. ह्यावरून प्रबंध किती बिनचूक माहितीने परिपूर्ण असा व्हावयास पाहिजे होता. पण नाही. जिज्ञासू व अभ्यासू जर ह्या पुस्तकापासून कांही नवीन माहिती मिळेल असे धरून पुस्तक वाचील तर, त्यांच्या पदरी उलट चुकीची माहिती मात्र बांधली जाईल.

एकंदर थोडक्यांत म्हणावयाचे झाल्यास सदर प्रबंधाबद्दल प्रकाशनाच्या पूर्वी ज्या अपेक्षा निर्माण झालेल्या होत्या त्या पार ढासळल्या गेल्या आहेत आणि थोडे आगाऊपणानेच म्हणावेसे वाटते की – पीएच. डी शोधप्रबंध कसा असू नये. ह्याचे उत्तम उदाहरण म्हणजे श्री. लिमये यांचा प्रस्तुत प्रबंध होय.

– आनंद ना. कुंभार

अनुक्रमणिका

ज्ञानप्रबोध

मराठी वाङमयाचा इतिहास सुमारे एक हजार वर्षापूर्वीपासून सुरू होतो. इ. स. १०५० ते १३५० हा मराठी वाङमयेतिहासाचा प्रारंभखंड आहे. (महाराष्ट्र संस्कृती– घडण व विकास– पृ. ३७५) अगदी सुरुवातीचे जे मराठी वाङमय उपलब्ध आहे त्यात गोरक्षनाथाचा 'अमरनाथसंवाद' व 'गोरक्षगीता'; श्रीपती भट्टाची 'ज्योतिषरत्नमाला'; मुकुंदराजांचे 'विवेकसिंधु' व 'परमामृत'; ज्ञानेश्वरांची 'भावार्थदीपिका', 'अमृतानुभव' व 'चांगदेवपासष्टी' या ग्रंथाबरोबरच सुरुवातीच्या महानुभावीय वाङमयाचाही समावेश करावा लागेल. किंबहुना संख्येने ते इतर वाङमयापेक्षा जास्त आहे. महानुभावांना पूज्य असलेले अत्यंत महत्त्वाचे असे 'साती ग्रंथ' या आद्य वाङमयातच मोडतात. या साती ग्रंथांपैकी कवीश्वर भास्करभट्ट बोरीकर यांचा 'एकादशस्कंद' आणि पं. विश्वनाथबास बाळापूरकर यांचा 'ज्ञानप्रबोध' या दोनच ग्रंथांना तत्त्वज्ञानाची बैठक लाभलेली आहे. इतर ग्रंथ स्थलवर्णनात्मक अथवा कथा कथनात्मक आहेत. यापैकी 'ज्ञानप्रबोध' या नावाचा तत्त्वज्ञानपर ग्रंथ श्री. पुरुषोत्तम चं. नागपुरे यांनी नुकताच संपादून प्रकाशित केला आहे.

हा ग्रंथ पहिल्याने शके १८२९ (इ. स. १९०७) मध्ये पुण्यास चित्रशाळा प्रेसमध्ये शिळाप्रेसवर छापून महंत श्रीदत्तलक्षराज महानुभाव, पेशावर (पंजाब) यांनी प्रकाशित केला होता. त्यानंतर सुमारे पाऊणशे वर्षेपर्यंत तो अभ्यासकांस अथवा भक्तजनांस उपलब्ध नव्हता. श्री. पु. चं. नागपुरे यांनी तो संपादून प्रसिद्ध केल्यामुळे पंथाच्या अभ्यासकांस, तसेच धर्ममार्गावर श्रद्धा असणाऱ्या भक्तजनांस तो अमोल ठेव्याप्रमाणे वाटेल यात तिळमात्र शंका नाही. याशिवाय या ग्रंथात सुरुवातीस मूळ संहितेच्या पोथीच्या पहिल्या आणि शेवटच्या, तसेच टीप ग्रंथाच्या शेवटच्या पानाचा असे तीन फोटोप्रिंट छापले आहेत. त्यामुळे अभ्यासकांस प्राचीन लेखनपद्धतीची माहिती होते. तसेच सांकेतिक लिपीचीही ओळख थोड्याफार प्रमाणात होते.

या काव्यात भगवद्‌गीतेतील तेराव्या अध्यायापैकी सात ते अकरा अशा पाच श्लोकांचे निरूपण पं. विश्वनाथबासांनी केले आहे. परंतु या पाच श्लोकांचे

अनुक्रमणिका

निरूपण करणे हा लेखकाचा मूळ हेतू नसून त्या निरूपणाचे निमित्त करून लेखकास महानुभाव पंथाच्या 'ज्ञानाचा प्रकाश' पाडावयाचा आहे असे संपादक लिहितात (अवतरणिका पृ. २२) ते खरे आहे. कारण या १२२४ ओव्यांच्या काव्यात नमन; कृपावाचा, परावाचा, ग्रंथ, इत्यादिकांचे माहात्म्य; अखेरचे वंदन व गीतेतील पाच श्लोकांचे निरूपण इत्यादिकांसाठी सुमारे अडीचशे ओव्या खर्ची पडल्या असून उरलेल्या सुमारे एक हजार ओव्यातून महानुभाव तत्त्वज्ञानाचे विवेचन केलेले आढळते.

पंथीय तत्त्वज्ञानाचे विवेचन असणारा ग्रंथ असल्यामुळे त्याचे संपादन करताना अनेक संतमहंतांचे मार्गदर्शन आणि आशीर्वाद संपादकांनी घेणे ग्रंथास पूर्णत्व येण्याच्या दृष्टीने आवश्यक होते व तसे ते त्यांनी घेतलेही आहे. मार्गदर्शन करताना, "पंथीय पद्धतीने ग्रंथ संपादा, संपादनात विश्वविद्यालयीन पंडितांसारखा दृष्टीकोण ठेवू नका" असे त्यांनी सांगितले. (अवतरणिका पृ. ४५) परंतु संपादकांची वासना वेगळीच होती. 'साहित्यरसाचे वोणे' वाटणाऱ्या विसोबांच्या काव्यरसाची गोडी मराठी सारस्वताच्या उपासकांना चाखविण्याची त्यांची इच्छा होती. त्यासाठीच 'अप्रसिद्धीच्या अवगळचा'त पडलेला ग्रंथराज त्यांनी संपादित केला आहे. (अवतरणिका पृष्ठ १३)

महानुभाव पंथाच्या सातही ग्रंथांपैकी बहुतेकांचे संपादन शास्त्रीय दृष्टिकोण ठेवून यापूर्वी डॉ० देशपांडे, डॉ० कोलते, डॉ० तुळपुळे इत्यादी विद्वज्जनांनी केलेले आहे. त्यांचे संपादन विशेष कसोशीने, संशोधनपर आणि नवीन अभ्यासकांसही मार्गदर्शनपर झाले आहे. ती संपादने नजरेसमोर असल्याने प्रस्तुत संपादकांनीही तोच मार्ग अनुसरला असेल अशी अपेक्षा, त्यांची 'वासना' लक्षात घेता बाळगावयास हरकत नाही. संतमहात्म्यांचे मार्गदर्शन व स्वतःची वासना यांचा मेळ घालण्याचा प्रयत्न त्यांनी या संपादनात घातलेला दिसतो.

पंडिती पद्धतीने एखाद्या काव्याचे संपादन करावयाचे असल्यास काव्यातील नवरसांची गोडी वाचकास चाखविणे हे त्या संपादकाचे कर्तव्यच ठरावे. सध्या जिला आपण उपमा म्हणतो तिचे पूर्वी तीन स्वतंत्र अलंकार होते. उपमा-श्लेष-वर्णक हे ते तीन अलंकार होत. त्यांची माहिती वाचकास सोदाहरण दिली पाहिजे. काव्यरचना काळच्या व आजच्या व्याकरणातील बदल उदाहरणे देऊन दाखविणे, प्रत्ययप्रक्रियांची उदाहरणे देणे, आज अनोळखी असणारी, परंतु त्याकाळी प्रचलित असलेली रूपे वाचकांना दाखवून देणे, इत्यादींमुळे ज्ञानरंजनाबरोबरच त्यांचा अभ्यासही होत जातो. ओवी क्र. ११६३ मध्ये "नैएजैन" हे रूप "येणार नाही" या अर्थी

आले आहे. अशा रूपांची ओळख झाल्याने वाचकांच्या ज्ञानात सहज भर पडते. व्याकरणातील अशा अनेक बाबींचा संपादनात समावेश होणे आवश्यक ठरते.

भाषेमध्ये कालपरत्वे बदल होत राहतात. त्यामुळे जुन्या शब्दांचे अर्थ समजणे कठीण जाते. या काळाच्या मूळ संहितेतील काही शब्द अथवा शब्दसमूहांचे अर्थ त्यांच्या प्राचीनत्वामुळे सांप्रदायिकांसही समजणे कठीण आहे. ओवी क्र. ३९ मध्ये सोमकांत मण्याचा दृष्टांत दिलेला आहे. परंतु त्या दृष्टांताचा तपशील टीपग्रंथात नाही. संपादकांनी स्पष्टीकरणार्थ टीपा दिल्या नसल्यामुळे त्यात असण्याचा प्रश्नच नाही. त्यामुळे इतका सुंदर दृष्टांत असूनही तो वाचकांना चटकन समजणे कठीण आहे. 'हे मुगुतार्थी जाणावे संक्षेपे' या ओवी क्र. ८३६ मधील 'संक्षेपे' याचा अर्थ वाचक साहजिकच 'थोडक्यात' असा करतील. परंतु टीपग्रंथात त्याचा अर्थ 'मुद्रित भावे' असा दिला आहे. त्यामुळे अर्थ समजणे अधिकच कठीण होते. ओवी क्रमांक ९१७ मधील 'थोबड' चा अर्थही स्पष्ट होत नाही. अशी कितीतरी ठिकाणे काव्यात आहेत की ज्यांचा अर्थ स्पष्ट होत नाही.

भाषेचा उपयोग व्यवहारात होत असताना तीत वरचेवर बदल होत असतात हे वर पाहिले आहेच. अशा बदलामुळे शब्दांचे अर्थही क्वचित बदलतात. काही शब्द व्यवहारातून नाहीसे होत असल्यामुळे पुढील काळात त्यांचे अर्थ समजणे कठीण जाते. उदाहरणच पहावयाचे म्हटले तर 'राष्ट्र' हा शब्द पहा. या शब्दामागे आज केवढे मोठे वैभव उभे आहे ! लीळाचरित्रात मात्र याच शब्दाला गावाच्या पातळीवर आणून ठेवले आहे. (कामाख्येचे राष्ट्र कवण : ती येचे राष्ट्र काडराळ :) 'नीच' शब्दाचा आजचा अर्थ 'निकृष्ट', 'हलक्या दर्जाचा' असा आहे. ज्ञानेश्वर काली याच शब्दाचा अर्थ 'नित्य', 'नेहमी' असा होता. यज्ञसंस्था आज नाहीशी झाल्यामुळे तीमध्ये वापरण्यात येणाऱ्या संज्ञांचे अर्थही आता समजणे कठीण आहे. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेतली तर विशेषत: प्राचीन ग्रंथांचे संपादन करताना ग्रंथाच्या संहितेबरोबर शब्दार्थांची पुरवणी जोडणे आवश्यक असते. ज्ञानेश्वरीसारख्या मोठ्या ग्रंथाच्या अभ्यासासाठी स्वतंत्र शब्द-कोश निर्माण होतात, आता महानुभावीय वाङमय बरेच प्रकाशित झाले असून अद्याप कितीतरी वाङमय लिखित स्वरूपात असले तरी अप्रकाशित आहे. या वाङमयाच्या अभ्यासकांसाठी स्वतंत्र कोश निर्माण झाल्यास तो फारच उपयुक्त ठरणार आहे.

या ग्रंथाच्या अखेरीस टीपग्रंथ दिलेला आहे. ग्रंथ रचनेनंतर त्यावर टीप-ग्रंथ तयार करण्याची आवश्यकता भासते हे महानुभाव पंथाच्या सातीग्रंथावर

जे पाचसहा टीपग्रंथ तयार झाले आहेत त्यावरून स्पष्ट होते. आता हे टीपग्रंथ तयार होऊन कित्येक शतकांचा अवधी लोटलेला आहे. त्यानंतर आता भाषेत खूपच बदल झाले आहेत. त्यामुळे या टीपग्रंथातील टीपही समजणे आज कठीण झाले आहे. त्यामुळे स्पष्टीकरणार्थ टीपा पुरवणीरूपाने ग्रंथास जोडणे आवश्यक होते. वर नमूद केलेला सोमकांत मण्याचा दृष्टांत स्पष्टीकरणार्थ टीपा या पुरवणीतच देता येईल. त्याशिवाय या ग्रंथात त्या काळी प्रचलित असलेले किंवा श्रीचक्रधरांनी निरूपिलेले काही दृष्टांत दिले आहेत. त्यांचे स्पष्टीकरण वाचकांना कसे मिळणार ? असे दृष्टांत एकत्र करून पंथीयांनी त्याचा स्वतंत्र ग्रंथ 'दृष्टांत पाठ' या नावाचा प्रसिद्ध केला आहे.

अवतरणिकेत संपादकांनी पाठभेदांची चिकित्सा केली असून त्यांनी स्वतः कोणत्या पद्धतीने संपादन केले ते नमूद केले आहे. (अवतरणिका पृ० ४४-४५) संपादनपद्धतीत त्यांनी पारंपरिक संपादकमंडळाचे पावलावर पाऊल टाकले आहे. त्यानुसार एक पोथी प्रमुख कल्पून ती जशीच्या तशी द्यावयाची व इतर पोथ्यातील पाठभेद तळटीपात नमूद करावयाचे. त्याप्रमाणे क्रम बहुधा साधला असला तरी काही ठिकाणी त्यातही बदल आढळतो. ओवी क्र. ३७ मध्ये मूळ पोथीतील 'सारदा' हा शब्द 'सारद' असा छापला आहे. टीपेमध्ये हा बदल यमकाकरता केला असे नमूद केले आहे. त्यामुळे संपादनपद्धतीत बदल झाला आहे हे निश्चित. संहितेतील शेवटची ओवी (१२२४) संपल्यानंतर 'मुद्रित प्रतीत' असे म्हणून पूर्वी छापलेल्या संहितेतील १२०३ व १२०४ क्रमांकाच्या ओव्या दिलेल्या आहेत. तसेच 'मुद्रित प्रतीत' येथून सुरू झालेले वाक्यही पूर्ण झालेले नाही. यावरून संपादनपद्धती एकदा ठरविल्यानंतर त्यात बदल करणे इष्ट नाही हे लक्षात येईल. यापेक्षा त्यांच्या मूळ कल्पनेनुसार आणि नवीन पद्धतीने तक्ते तयार करून पाठ ठरविणे व तो छापणे अधिक उपयुक्त ठरले असते. त्यामुळे निदान सुसूत्रता तरी राहिली असती.

ग्रंथलेखनाच्या स्थलकाळासंबंधी चर्चा प्राचीन ग्रंथांचे संपादन करताना होणे आवश्यक असते. प्राय: सर्व संपादक अशी चर्चा करतातही. मराठीतील प्राचीन ग्रंथलेखकांना स्वतःबद्दल गौणत्व स्वीकारल्यामुळे ग्रंथामध्ये स्वतःची माहिती देण्याची आवश्यकता भासत नव्हती. तसेच ग्रंथनिर्मितीकाल देण्याचीही फारशी गरज त्यांना वाटत नव्हती. त्यामुळे बहुतेक सर्व प्राचीन ग्रंथांबद्दल आणि ग्रंथ-निर्मात्यांबद्दल अशी चर्चा सतत होत असते. ज्ञानेश्वर, मुकुंदराज, नामदेव हे एक की अनेक यासंबंधी आजही चर्चा चालू आहे. तसेच ग्रंथलेखन-काळासंबंधीची चर्चा

अद्याप संपलेली नाही. त्यामुळे स्थळकाळाची चर्चा संपादकांनी जरूर केली पाहिजे. तशी चर्चा प्रस्तुत संपादकांनीही केलेली आहे. 'ज्ञानप्रबोध' व 'ऋद्धिपुरवर्णन' हे दोन्ही ग्रंथ एकाचवेळी निर्माण झाले; एवढेच नव्हे, तर दोन्ही ग्रथकारांनी दिवसा चर्चा करून रात्री आपले लेखन केल्याची माहिती संपादकांनी दिली आहे. (अवतरणिका पृ. १२) असे जर आहे तर दोन्ही ग्रंथाचा लेखन काळ (निदान लेखन शक) तरी एकच असावयास हवा. परंतु 'ज्ञानप्रबोध' शके १२५३ त तर 'ऋद्धिपुरवर्णन' शके १२८५ त रचले गेल्याची नोंद आहे. म्हणजे दोन्ही ग्रंथांच्या रचनाकाळात बत्तीस वर्षांचे अंतर दिसते. यासंबंधी चर्चा करताना संपादक म्हणतात की दोन्ही ग्रंथातील रचनाकाळासंबंधीच्या ओव्या प्रक्षिप्त असाव्यात. 'ऋद्धिपुरवर्णना'च्या संपादकांना (डॉ० शं गो. तुळपुळे) ज्या पोथ्या संपादनासाठी मिळाल्या त्यापैकी एकाही पोथीत त्यांना रचनाकाला-संबंधीची ओवी मिळाली नाही. (ऋद्धिपुरवर्णन - प्रस्तावना पृ. ५) 'ज्ञान प्रबोधा'च्या संपादकांनी ज्या पंचवीस पोथ्या पाहिल्या त्यातही त्यांना रचना-काळाची ओवी आढळली नाही; तथापि ऋद्धिपुरवर्णनाचे पूर्वीचे संपादक डॉ० य. खु. देशपांडे यांना रचनाकाळाची ओवी आढळल्यामुळे त्यांनी त्यांच्या संहितेत ती उद्धृत केली आहे. तसेच पूर्वी श्री. दत्तलक्षराज महानुभाव यांनी प्रकाशित केलेल्या पोथीतही रचनाकाळाची ओवी होती. अशा स्थितीत दोन्ही शकनिर्देश प्रक्षिप्त समजावयाचे की बरोबर समजावयाचे? दोन्ही शकनिर्देश गृहीत धरले तर 'तेणेचि काळे' किंवा 'तत्काळचि' ग्रंथरचना झाली याची संगती कशी लावावयाची? प्रस्तुत ग्रंथाचे संपादक लिहितात त्याप्रमाणे कदाचित शारदाश्रमात किंवा माहूर मठात त्या पोथ्या आढळल्या तर त्यांचा शोध घेतला पाहिजे. (त्यांनी तो शोध घेतला नसल्यामुळे संपादनाचे काम अपूर्ण राहिले आहे.) तसेच डॉ० रेसाइड यांनी या ग्रंथांचा रचनाकाळ पंधराव्या शतकात धरला आहे तो कशाच्या आधारावर. त्याचाही शोध घेतला पाहिजे. विसोबास बाळापूरकर (ज्ञानप्रबोधकार) आणि नारोबास बहाळिचे (ऋद्धिपुरवर्णनकार) यांनी आपापसात चर्चा करून ग्रंथलेखन केल्याचे श्री. दत्तराज मराठे यांच्या टीपग्रंथावरून घेतल्याचे संपादकांनी नमूद केले आहे - (अवतरणिका पृ. १२) परंतु ग्रंथाच्या शेवटी त्यांनी श्री दत्तराज मराठे यांची टीप न देता श्री. रामचंद्रबुवा महानुभाव यांची टीप दिलेली आहे. त्या टीपग्रंथात ग्रंथाची मूळची टीका दिलेली नाही. मूळपीठिकेवरून काही तरी अनुमान काढणे शक्य झाले असते.

ग्रंथलेखनकाळ नक्की करण्याचा आणखी एक प्रयत्न करून पाहण्यासारखा वाटतो. पंथाच्या साती ग्रंथावर टीपग्रंथ झाले आहेत. मल्ले चोरनायक, हरिराज पुसदेकर आणि दत्तराज मराठे हे पहिल्या, दुसऱ्या व तिसऱ्या शोधनीचे टीपकार आहेत. (ऋद्धिपुरवर्णन– प्रस्तावना पृ. ४०) प्रस्तुत संपादकासही तीन टीपग्रंथ मिळाले आहेत : (१) श्री रामचंद्रबुवा महानुभाव, (२) श्री. हरीराज पुसदेकर व (३) श्री. दत्तराज मराठे. पहिले तीन व रामचंद्रबुवांचा एक असे चार टीपग्रंथ होतात. या सर्व टीपग्रंथात दोन्ही ग्रंथातील ओवीसंख्या, कालनिर्देश इत्यादी बाबतची माहिती मिळू शकेल. त्यातील मूळच्या लेखावरूनही ही माहिती मिळण्याची शक्यता आहे–

प्रस्तुत संपादकांनी नमूद केल्याप्रमाणे (अवतरणिका पृ. १५) मूळपुरुषाच्या काळाचा शोध घेतला तर निश्चित वर्ष नसले तरी कालखंड ठरविण्यास मदत होईल. त्या दृष्टीने प्रयत्न केल्यास निदान दोन्ही ग्रंथांच्या निर्मितिकाळातील ३२ वर्षांचे अंतर कमी होण्यास मदत होण्याची शक्यता आहे.

संपादकांनी वापरलेल्या मूळ पोथीत १२२५ ओव्या आहेत. (अवतरणिका पृ. २२) प्रत्यक्षात संहिता १२२४ ओव्यांची छापली आहे. श्री. दत्तलक्षराज मराठे यांनी प्रकाशित केलेल्या संहितेत १२०४ ओव्या आहेत. अवतरणिकेत या. १२०४, १२२४, १२२५ ओवीसंख्येची चर्चा झालेली नाही. वस्तुत; पूर्व प्रकाशनातील शेवटच्या दोन ओव्या प्रस्तुत संहितेत घेतलेल्या नाहीत. म्हणजे प्रस्तुत संपादनात पूर्व प्रकाशनातील फक्त १२०२ ओव्याच घेतल्या असाव्यात. तेव्हा (१२२५–१२०२–२३) या बावीस किंवा तेवीस नवीन ओव्या कोणत्या, त्यांचा काल कोणता याची माहिती संपादकांनी दिली असती तर अभ्यासूंना ती उपयुक्त ठरली असती.

टीपकारांनी टीपग्रंथात प्रकरणे पाडली आहेत. संपादकांनी मात्र सबंध संहिता प्रकरणे न पाडता छापली आहे. संहितेतही प्रकरणे पाडून शीर्षके घातली असती तर विषय सुलभ होण्यास मदत झाली असती.

या ग्रंथाच्या निर्मितीस कारण घडले आहे ते मजेदार असल्यामुळे त्याची माहिती येथे देत आहे. श्री. नारोबास बहालिये हें अटनक्रमाने ऋद्धिपुराचे दर्शन घेऊन स्वस्थीवाडेगाव येथे पं० विश्वनाथ बाळापूरकर यांना भेटले. त्यावेळी विसोबासांनी नारोबासांना भोजनाचे निमंत्रण दिले. त्यावेळी नारोबासांना ते म्हणाले,

'चंद्र वदन बाळी : आंगे शामकांत सावळी :
तीयते पाळी वनमाळी : ते तुम्हा रुचे हो ?'

– विसोबासांच्या बोलण्यातील श्लिष्टार्थ (दोन अर्थ– १ वांगे, २ रुक्मिणीची कथा) जाणून नारोबासांनाही विनोदानेच काव्यात्म उत्तर देण्याची लहर आली. ते म्हणाले,

'सप्तरात्र विवर्जित : जयाते जन आवडे सेवित :
तेणेसि होय संयुक्त : तरि अत्यंत रुचे :
जरि स्नेहाचिये पाडे : पूर्ण योग जर घडे :
तरि अमृत होय रोकडे : ते गोडी पाहुनि :

– वरील प्रश्नोत्तरात विसोबासांना नारोबासांच्या कवित्वशक्तीचा प्रत्यय आला. तेव्हा ते म्हणाले : 'काही स्वामींची स्तुतपूर्वक कवित्व करा :' नारोबासांनीही त्यांना, 'तुम्हीही काही देवाची स्तुत करा :' म्हणून विनविले. त्यांनी रुकार दिला. 'मग विसोबासी गीतेचे चार श्लोक प्रधान करुनि गीतार्थ बारा शते ज्ञानप्रबोध आणि तीन वोवीया ग्रंथ केला. : १२०३ : मग तेणेचि काळे नारोबासी सासते बेतालीस : ६४२ : वोवीचा रुद्धपुरवर्णन ग्रंथ केला :' अशी या दोन ग्रंथांची जन्मकहाणी आहे.

सुमारे पाऊणशे वर्षे 'अप्रसिद्धीच्या अवगळचा'त पडलेला ग्रंथ संपादित करून तो मराठी वाचक व पंथीय यांना उपलब्ध करून दिला हे संपादकांचे श्रेय फारच मोठे आहे.

[ज्ञानप्रबोध : पं० विश्वनाथ बाळापूरकर. संपादक– श्री. पु. चं. नागपुरे प्रकाशक-महानुभाव विश्वभारती प्रकाशन, गांधीनगर अमरावती. प्रथमावृत्ती–फेब्रुवारी १९७२ मूल्य सात रुपये. पृष्ठे ५१ + २५९.]

–रा. भि. कुलकर्णी

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

१.	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
	साधी बांधणी	८०·००
	कापडी बांधणी	१०४·००
२.	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी	१५०·००
	कापडी बांधणी	१८२·००
३.	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
	कापडी बांधणी	५३·००
४.	मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०·००
५.	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
६.	बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
७.	वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती) (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०,००
८.	नवमानवतावाद	२·५०
९.	मानवाचा आदर्श	३·००
१०.	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११.	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	२.५०
१२.	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
१३.	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (श्री. प्र. रा. देशमुख)	४·००
१४.	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	५·००
१५.	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	२·००
१६.	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२·००